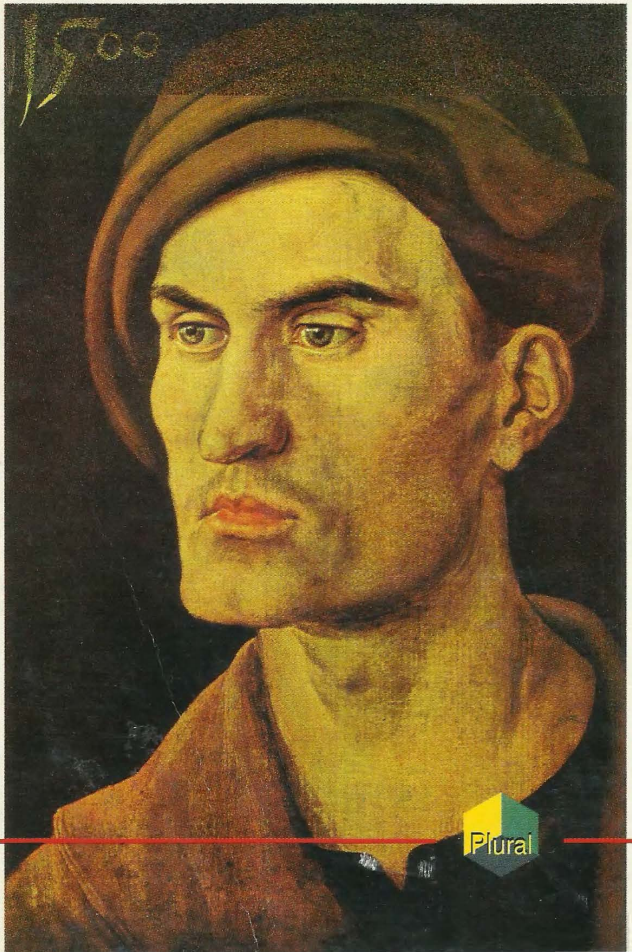
POLIROM

Raymond Trousson

Istoria gîndirii libere

De la origini pînă în 1789



Plural

Raymond Trousson
Histoire de la libre pensée
Des origines à 1789
© Espace de Libertés, 1993

© by POLIROM Co SA Iaşi, 1997 –
pentru versiunea în limba română

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iaşi
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111
(032) 217440 (distribuţie)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

TROUSSON, RAYMOND
Istoria gîndirii libere. De la origini pînă în 1789 / Raymond Trousson;
trad. din limba franceză: Mihai Ungurean; Iaşi: Polirom, 1997
248 p.; 140/210 cm. – (Plural M)
Tit. orig. (fra.): *Histoire de la libre pensée. Des origines à 1789*

ISBN: 973-9248-98-5

I. Ungurean, Mihai (trad.)

CIP: 14(100)"..../1789"

Printed in ROMANIA

Raymond Trousson

ISTORIA GÎNDIRII LIBERE

DE LA ORIGINI PÎNĂ ÎN 1789

Traducere de Mihai Ungurean

POLIROM
Iaşi, 1997

RAYMOND TROUSSON s-a născut la **Bruxelles**, la 11 iunie 1936, într-o familie francofonă. După studiile de filologie romanică, la Facultatea de Filosofie şi Litere a Universităţii Libere din Bruxelles, în 1963 îşi susţine teza de doctorat cu titlul *Tema lui Prometeu în literatura europeană*. În 1967, după şapte ani de experienţă în cercetare, devine lector la Facultatea de Filosofie şi Litere a Universităţii Libere din Bruxelles, iar din 1971, profesor titular. Meritele profesionale i-au adus titlul de membru al Academiei Regale de Limbă şi Literatură Franceză din Belgia, unde ocupă şi postul de director din 1989. Instituţii de prestigiu i-au conferit premii şi distincţii, dintre care amintim Marele premiu pentru răspîndirea limbii franceze, acordat de Academia Franceză, în 1990, Premiul Ernest Discailles al Academiei Regale de Ştiinţe, Litere şi Arte Frumoase din Belgia, în 1993. Ca profesor invitat, a predat la Universitatea Ebraică din Ierusalim şi la Universităţile din Lisabona, Laval (Québec), Köln, Paris IV (Sorbona), Bologna. În toamna anului 1996, a fost ales *doctor honoris causa* al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj.

De acelaşi autor: *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne* (1964, ed. a II-a, 1976); *Un problème de littérature comparée: les études de thèmes. Essai de méthodologie* (1965); *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe* (1967); *Rousseau et sa fortune littéraire* (1971, ed. a II-a, 1977); *Voyages aux Pays de Nulle Part. Histoire littéraire de la pensée utopique* (1975, ed. a II-a, 1979); *Thèmes et mythes. Questions de méthode* (1981); *Balzac disciple et juge de Jean-Jacques Rousseau* (1983); *Le Tison et le Flambeau. Victor Hugo devant Voltaire et Rousseau* (1985); *Stendhal et Rousseau. Continuité et ruptures* (1986); *Jean-Jacques Rousseau. I. La marche à la gloire* (1988); *II. Le deuil éclatant du bonheur* (1989); *Lettres et pensées du prince de Ligne* (1989); *L'affaire De Coster-Van Sprang* (1990); *Charles De Coster ou La vie est un songe* (1990); *Jean-Jacques Rousseau. Bonheur et liberté* (1992); *Jean-Jacques Rousseau. Heurs et malheurs d'une conscience* (1993); *Isabelle de Charrière. Un destin de femme au XVIIIe siècle* (1994); *Défenseurs et adversaires de Rousseau. D'Isabelle de Charrière à Charles Maurras* (1995); *Romans de femmes, 1735-1825* (1996); *Les romanciers et la Révolution* (1996).

Nota editorului

Versiunea românească a acestei cărţi a putut apărea graţie sprijinului acordat de dl. Raymond Trousson, de editura belgiană Espace de Libertés şi de Ministerul Comunităţii Franceze din Belgia. Dorim să le aducem mulţumirile noastre şi pe această cale.

CUVÎNT ÎNAINTE

I se atribuie domnului La Palice o definiţie pe cît de clară, pe atît de categorică: libera cugetare înseamnă gîndire liberă, adică eliberată de constrîngeri exterioare – sociale, filosofice sau religioase – susceptibile de a impieta asupra deciziei individului. Aceasta înseamnă a o prezenta de la început drept produsul judecăţii individuale şi al libertăţii de examinare a celorlalte opinii curente în societate şi a revendica în acelaşi timp libertatea de expresie ca pe un drept natural imprescriptibil. O asemenea concepţie era destinată să intre inevitabil în conflict cu orice autoritate presupusă a apăra ordinea socială şi morală contra propagării doctrinelor capabile de a o pune în pericol sau de a-i periclita credinţele general admise.

Libera cugetare şi liberul examen au fost aşadar dintotdeauna în tabăra opoziţiei: şi de-a lungul unei întregi perioade istorice, a gîndi liber a însemnat a emite judecăţi potrivnice nu doar ideilor „de gata", ci şi acelora impuse în mod riguros. Primele veacuri creştine şi Evul Mediu au cunoscut mai ales erezia. Rămînînd în cadrul gîndirii religioase, aceasta constituie o deviaţă în raport cu Biserica şi, începînd cu secolul al IV-lea, Biserica a făcut apel la autoritatea civilă pentru a o reprima. Dacă erezile reprezintă o manifestare a liberei cugetări în raport cu autoritatea ecleziastică în vigoare, acestea n-o revendică, totuşi, decît pentru ele însele, căci toleranţa nu intră în programul lor: ele vizează înlocuirea supunerii la un adevăr cu supunerea la un alt adevăr, diferit dar nu mai puţin absolut. Apariţia, în secolul al XVI-lea, a unor termeni ca deist, achrist sau chiar ateu atestă existenţa, în cîmpul gîndirii, a unei noi forme de deviaţă sau de contestare a adevărurilor considerate ca indiscutabile, a dezvoltării unei voinţe nu neapărat de a nu crede, dar măcar de a crede în mod liber, respingînd integral sau parţial dogmele oficiale.

Luther a introdus principiul liberului examen ca sfidare a autorităţii papei şi a conciliilor. De acum înainte, credinciosul creştin, preocupat de revelaţia adevărului din Scripturi, le va interpreta conform propriei conştiinţe, fără a le mai supune, ca în catolicism, interpretării puse la dispoziţie de o biserică infailibilă ca fiind inspirată de Sfîntul Duh. Luther a utilizat corect expresia, rară înaintea lui, de „libertate a conştiinţei", dar într-un sens particular, care o limitează la o libertate interioară. Credinciosul este eliberat de sub tutela ecleziastică, dar libertatea de conştiinţă rămîne legată de mesajul reformatorului, ea nu înseamnă dreptul pur şi simplu de practicare a credinţei în afara oricărei recomandări exterioare şi nici, mai ales, eliberarea de orice credinţă. Calvin va spune acelaşi lucru, iar Théodore de Bèze va preciza în 1570: „Vom spune oare că trebuie acceptată libertatea de conştiinţă? Cîtuşi de puţin, dacă-i vorba ca *fiecare* să-l preamărească pe Dumnezeu *după placul său*; aceasta e o dogmă diavolească". Restricţie importantă: libertatea de conştiinţă constă în a-l preamări pe Dumnezeu *în curăţie*, adică fără nici un recurs la legile umane, şi nu în a-l preamări „fiecare după placul său", principiu individualist şi „diavolesc"[1].

1. Asupra acestei chestiuni, a se vedea LECLERC (J.), *Liberté de conscience. Origines et sens de l'expression*, pp. 370-406; DUFOUR (A.), *La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs*, în *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)*, pp. 15-20. Vezi BARZIN (M.), *Philosophie du libre examen*, p. 41.

Scriptura rămîne suprema autoritate şi nu este permis oricui s-o pună în discuţie. Această libertate nu implică libertatea cultului şi nici a expresiei: Calvin îl va arde pe rug pe Michel Servet, a cărui doctrină antitrinitară periclita bazele cultului reformat, iar Bèze, spre deosebire de Castellion, se va dori partizanul pedepsei capitale pentru eretici.

În 1670, în *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza vorbeşte de o *libertas philosophandi* care evocă ideea de liberă cugetare şi de liber examen. Pe la sfîrşitul veacului, termenii *freethinking* şi *freethinker*, sinonime cu deist, se răspîndesc dincolo de Canalul Mînecii, Collins publicîndu-şi în 1714 lucrarea *Discourse of freethinking*. Voltaire va utiliza termenul de „franc-pensant", devenit ulterior „libre penseur"; cuvîntul „Freidenker" va apărea pe la mijlocul secolului[1]. Dicţionarele au înregistrat mai apoi termenii intraţi în uz. În 1863, Littré defineşte liberul examen ca „dreptul firesc de a nu accepta ca adevărat decît ceea ce e admis ca atare de către raţiune sau experienţă"; în 1870, în al său *Dictionnaire universel du XIXe siècle*, Larousse reia aceleaşi expresii, precizînd că e vorba de asemenea de dreptul „de a respinge ceea ce o autoritate oarecare încearcă să impună spiritului". În 1938, în *Vocabulaire philosophique*, Goblot şlefuieşte definiţia: „Libertatea de a-ţi crea tu însuţi credinţele în loc să le primeşti de gata din partea vreunei autorităţi. Liberul examen nu exclude, totuşi, orice autoritate; dar el pretinde ca autoritatea să nu fie impusă prin nici o constrîngere, fie ca şi morală; ea nu trebuie să exercite nici o presiune asupra conştiinţelor". Dicţionarul *Larousse du XXe siècle* defineşte liberul cugetător drept „cel ce gîndeşte, vorbeşte liber în materie de religie", iar liberul examen drept „principiul care constă în a admite că orice om poate, în sinea sa, să nu creadă decît ceea ce raţiunea sa individuală consideră ca adevărat, fără a fi obligat să accepte, în special în religie, deciziile vreunei autorităţi"[2]. Vom reţine că este vorba de o tendinţă raţionalistă, opusă autorităţii religioase şi legată, pentru a fi efectivă, de libertatea de expresie. În cursul istoriei, liberul cugetare s-a dezvoltat, aşadar, opunîndu-se în primul rînd dogmelor[3], refuzînd să fixeze limite dreptului de a examina şi de a discuta.

Într-un context particular, liberul examen este principiul fundamental al Universităţii libere din Bruxelles, deşi el n-a fost exprimat de la început în forma sa actuală[4]. În 1836, Théodore Verhaegen revendică pentru învăţămînt o independenţă concepută ca dreptul de a preda exclusiv după prescripţiile ştiinţei, la adăpost de presiuni exterioare[5]. Douăzeci de ani mai tîrziu, în toamna anului 1855, Auguste Orts precizează că această libertate de a preda „pleacă de la un principiu încă mai larg şi mai fecund, libertatea de gîndire, libertatea de examen, dreptul de a spune totul spre mai bine, pentru ştiinţă". În anul următor, Verhaegen, făcînd aluzie la doi profesori de la Universitatea din Gand atacaţi de Biserică, aminteşte că dacă profesorul predă ceea ce

1. Vezi ROBERTSON (J.M.), *A history of freethought*, vol. I, pp. 4-7.
2. Vezi studiul lui WILLEMIJNS (R.), *De term vrijzinnigheid*, pp. 10-13.
3. BAYET (A.), *La libre pensée*, p. 6.
4. Găsim o excelentă istorie a noţiunii de liber examen, de la acceptia sa religioasă în protestantismul secolului al XVI-lea, pînă la laicizarea sa în gîndirea secolului al XIX-lea şi adoptarea sa de către liberalismul şi francmasoneria din Belgia, în amplul studiu al lui STENGERS (J.), *L'apparition du libre examen à l'Université de Bruxelles*, pp. 59-136.
5. Pentru istoricul noţiunii de liber examen, Universitatea Liberă din Bruxelles, a se vedea studiul lui VAN DEN DUNGEN (F.), *Les origines et l'avenir du libre examen à l'U.L.B.*, pp. 404-426.

crede el a fi conform cu datele ştiinţei, după analiza teoriilor contrare, „studenţii sunt puşi în situaţia de a alege din enciclopediile ştiinţifice ceea ce convine mai mult tendinţelor lor personale". Fiecare, afirmă el, are dreptul la această libertate de examen, pentru că „autoritatea nu este o raţiune suficientă pentru nimeni". Expresia consacrată nu va apărea decît în 1859, cînd acelaşi Verhaegen stabileşte deviza instituţiei: „Liber examen, independenţă ştiinţifică, libertate a învăţămîntului".

Discuţii au totuşi loc în 1890, cînd Georges Dwelshauwers îşi vede refuzată teza ca fiind fondată pe principii deterministe, şi este clar că noţiunea, pînă acum esenţialmente relativă la autoritatea dogmatică, trebuie lărgită. Este ceea ce explică şi consilierul Charles Graux la începutul anului academic 1892:

> Liberul examen, aşa cum era înţeles la înfiinţarea Universităţii, era mai ales adevărul, aşa cum apare el la izvoarele raţiunii, dogma fiind exclusă din domeniul ştiinţelor; învăţămîntul superior era eliberat de lanţurile ortodoxiei. Astăzi, alte doctrine îşi revendică un loc alături de primele.
> [...] Liberul examen, în accepţia sa actuală, a căpătat un sens mai puţin precis şi mai larg. Nu doar refuzul de a accepta dogma ca sursă a adevărului ştiinţific; ci o libertate echivalentă asigurată sistemelor divergente, cu singura condiţie ca ele să fi căpătat drept de cetate în domeniul ştiinţei. Omul de ştiinţă [care-l profesează] poate fi atacat de oricine, dar nimeni n-are dreptul să-i cenzureze doctrinele.

Pe 7 iulie 1894, Consiliul de administraţie înscria în sfîrşit doctrina în statute: „Învăţămîntul din Universitatea noastră are ca principiu liberul examen". Tradiţia reuşea astfel să definească o atitudine antidogmatică, un principiu de completă libertate a învăţămîntului şi o metodă de lucru ştiinţifică presupunînd independenţa cercetării.

Aprofundarea progresivă subliniază faptul că e vorba, înainte de toate, de o stare de spirit, de o atitudine intelectuală care n-ar putea fi definită o dată pentru totdeauna după normele unei noi ortodoxii. Liberul examen presupune cercetarea, repunerea în discuţie, interogaţia şi nu o certitudine definitiv dobîndită: liber, acest examen este mereu legat de exerciţiul unei raţiuni critice treze.

Pe 21 noiembrie 1909, la cea de-a 75-a aniversare a Universităţii, marele matematician Henri Poincaré evoca rolul liberului examen în materie de ştiinţă insistînd asupra dreptului gîndirii la autonomie:

> Gîndirea nu trebuie să se supună niciodată unei dogme, nici unui partid, nici unei pasiuni, nici unui interes, nici unei idei preconcepute, nici oricărei alte autorităţi, ci doar faptelor, întrucît, pentru ea, a se supune înseamnă a înceta de a mai fi[1].

Aşa cum arată Jean Stengers, oricît de nobilă ar fi această exigenţă, ea nu poate fi nici luată *ad litteram* şi nici considerată drept un ideal accesibil. Nici o societate, chiar liberală, n-ar putea accepta libera exprimare a unei doctrine care ar nega principiile ei esenţiale. Nici un individ nu-i liber în aşa măsură încît să scape integral influenţelor exterioare – educaţie, pedagogie, angajament politic sau ideologic. De altfel, într-un context istoric dat, o gîndire absolut liberă, perfect emancipată de sub influenţa mediului, ar apărea ca fiind monstruoasă şi de neînţeles.

Învăţămîntul, continuă Jean Stengers, nu-i niciodată scutit de un anume dirijism. Şi nici nu ne imaginăm că ar fi cu putinţă să verificăm, într-un cîmp

1. POINCARÉ (H.), *Le libre examen en matière scientifique*, p. 96.

de cunoştinţe care ne e străin, orice aserţiune anodină a celor consideraţi drept competenţi. Libertatea nu constă în a contesta sistematic fiecare afirmaţie, ci în dreptul de a cere probe sau de a discuta autoritatea în domenii – dogmele sau misterele, de exemplu – în care demonstraţia e imposibilă[1].

Dogmatismul religios a fost multă vreme principalul adversar al liberei cugetări, dar, aşa cum a demonstrat-o experienţa istorică, ca se poate confrunta şi cu alte forme de constrîngere şi de obscurantism, şi îndeosebi cu toate tipurile de totalitarism care substituie dogmei religioase dogma politică şi civilă. Rezultă că ea nu poate fiinţa decît într-o societate pluralistă, acceptînd diversitatea sistemelor de valori şi respectînd demnitatea individului. În generalitatea sa, principiul liberului examen poate fi deci enunţat în termenii lui Chaïm Perelman: „El constă în respingerea oricărui argument de autoritate în materie intelectuală. Nu e vorba de a concepe liberul examen ca respingere a unei anumite autorităţi, în speţă aceea a Bisericii, ci ca respingerea oricărui argument de autoritate, oricare ar fi autoritatea ce caută să impună gîndirii noastre propriile-i directive şi oricare ar fi domeniul în care această autoritate caută să ne impună directivele sale"[2].

În civilizaţia noastră, libera cugetare îşi face apariţia în Ionia, începînd cu secolul al VI-lea î.Hr., cînd o serie de gînditori, recuzînd miturile religioase care explicau originile lumii şi ale ordinii lucrurilor, încearcă să le substituie observaţia şi analiza raţională. În cursul istoriei sale, printre dificultăţi şi obstacole, ea se va impune ca revendicare a autonomiei conştiinţei umane contra regulilor ce tind s-o limiteze. Legată de apariţia altor sisteme explicative ale originii lucrurilor, de avîntul materialismului şi al ateismului, de istoria toleranţei, de progresul ştiinţelor, dezvoltarea sa este, firesc, nelimitată, chiar dacă, în cele ce urmează, ne vom mărgini la istoria ei în gîndirea franceză: cîmpul în sine este destul de vast pentru a mai fi tentaţi să-l extindem. Aşadar cititorul nu va găsi aici decît o introducere; dar bibliografia va permite celor curioşi să-şi prelungească cercetările.

Citind paginile următoare, unii foşti studenţi îşi vor aminti poate de un curs cu acelaşi titlu, predat de noi cîţiva ani la rînd, la Universitatea liberă din Bruxelles.

1. A se vedea excelentul studiu al lui STENGERS (J.), *D'une définition du libre examen*, pp. 32-61.
2. PERELMAN (Ch.), *Libre examen et démocratie*, p. 40.

I

DE LA GRECIA ANTICĂ LA TIMPURILE MODERNE

DE LA TREZIRE LA TENEBRE

Grecia

„La început, se spune în Geneză, Dumnezeu a făcut cerul şi pămîntul." Poveştile mitice încep, în general, cu referinţe la originile nebuloase ale lumii, ale oamenilor şi chiar ale zeilor. Timp în afara timpului, anterior oricărui lucru. Mitul este povestea apărută din nevoia de a face inteligibile misterul fiinţei şi mecanismul universului. Acolo unde gîndirea nu poate încă să discearnă legi, mitul propune o explicaţie, devine etiologic: servind drept interpretare a unor fenomene de neînţeles, el izvorăşte dintr-o gîndire preştiinţifică. Pentru că e neapărat nevoie de o explicaţie, fie ea şi iraţională. Mitul se vrea, aşadar, cunoaştere totală şi globală. Aceasta este funcţia *Theogoniei* lui Hesiod. Mai întîi a apărut Haosul, matrice a lumii, apoi Gaia, Pămîntul, iar în adîncurile ei, Tartarul, şi, în sfîrşit, Eros, Iubirea. Din Haos s-au născut Erebus, Tenebrele şi Noaptea. Noaptea a dat naştere lui Aether, atmosfera superioară, şi Hemerei, Ziua, zămisliţi din iubirile ei cu Erebus. La rîndul ei, Gaia îi naşte pe Uranus, Cerul, şi pe Pontus, Marea. Din unirea ei cu Cerul apare Oceanus. Copii ai Gaiei şi ai Cerului, Cronos şi Rhea sînt părinţii lui Zeus. Astfel, zeii din Olimp sînt ultimii născuţi: forţele naturii preced puterile a căror funcţie este aceea de a le stăpîni[1]. De acum înainte, divinităţi fără număr domnesc asupra lumii. Helios îşi plimbă carul strălucitor de-a lungul cerului, Selena conduce cursa lunii, Eos – aurora – se iveşte în fiecare zi din ocean. Zeii nu ezită să intervină în viaţa oamenilor. Pentru aceştia, Prometeu fură focul de la Nemuritori. Elena este fiica lui Zeus, Apollo veghează asupra troienilor, Athena îl ocroteşte pe Ulise de mînia lui Poseidon. Prin mit, spiritul îşi oferă explicaţii primite de colectivitatea ce aderă la ele.

Uneori violente, miturile greceşti sînt totuşi mai puţin înspăimîntătoare decît altele, de exemplu cele sumero-babiloniene, şi chiar se îmblînzesc trecînd în opere literare. Poporul crede în existenţa unei justiţii divine ce se opune exceselor şi crimelor, crede în zei moderatori. De la o cetate la alta, ei ramîn aceiaşi şi, atunci cînd intră în contact cu alte culte, grecii se arată toleranţi, căci ei consideră o nelegiuire ofensa adusă credinţei altora[2].

Din acest univers sacru în care zeii sînt principii explicative, avea să-şi facă apariţia, cu încetul, o gîndire mai mult sau mai puţin ştiinţifică, dar în orice caz raţionalistă şi individualistă, dornică să elucideze fenomenele pe căi fireşti. Alături de interpretarea mitică iese la lumină o nouă *episteme* interesată de legile şi de principiile generale ce ordonează realitatea. *Mythos*-ul, lipsit de capacitate demonstrativă, este înlocuit de *logos*,

1. ROBIN (L.), *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 31.
2. ROMILLY (J. de), *La douceur dans la pensée grecque*, pp. 26-27.

raţionamentul care comportă, pentru auditor, necesitatea de a emite o judecată critică şi de a adera în mod conştient la un sistem.

Primele încercări de sistematizare raţională apar în secolul al VI-lea, în Ionia. În căutarea unui principiu fondator, a unui element generator, Thales, născut în Milet şi unul din cei Şapte înţelepţi ai Greciei, propune apa, omniprezentă acolo unde există viaţă. El înlocuieşte misterul insondabil al Haosului şi reprezentările antropomorfice cu o origine pur fizică a lucrurilor. Desigur, Homer îi desemnase pe Ocean şi pe Thetis drept tatăl şi mama zeilor şi se spunea că Afrodita s-a născut din valuri, pe ţărmurile Paphosului. Dar în cazul teoriei lui Thales este vorba de un principiu fizic şi nu de un mit: lumea apare din umezeala indispensabilă germinaţiei şi, plecînd de la elementul lichid primordial, sînt generate, printr-un proces fizic, pămîntul, aerul, focul. Thales a fost, astfel, cel dintîi care a laicizat natura şi, proscriind forţele oculte, a căutat o explicaţie a fenomenelor acceptabilă pentru raţiune. Heraclit din Efes explică diversele fenomene plecînd de la foc, acea căldură vitală de unde pornesc toate şi la care toate se întorc. Compatriot al lui Thales, Anaximandru recuză ideea unei substanţe fundamentale şi preferă să vorbească despre *apeiron*, nedefinitul necreat şi nepieritor, un fel de raţionalizare a haosului din vechile mituri, magmă matricială zămislind în sînul ei cosmosul. Thales aşeza pămîntul pe ape. El îl suspendă în cosmos, disc plat situat la egală distanţă de orice alt corp şi îşi imaginează, în acelaşi timp, astrele ca pe nişte roţi de car al căror interior ar fi plin cu foc, fiind prinse într-o eternă mişcare de rotaţie în jurul pămîntului. La rîndul său, Anaximene susţine că substanţa primară este una şi nedefinită; însă el o descoperă în aerul ce ocupă întregul spaţiu. Oare nu este şi el indispensabil vieţii? Rarefierea sa genereaza căldura şi focul, condensarea sa produce răcire, vînt, nori, apă şi chiar pămînt[1]. Toţi aceşti gînditori au în comun căutarea principiului în care se îmbină şi prin care se explică diversitatea lucrurilor, a principiului ce dă imaginea cosmosului ca un tot organizat.

Erau posibile şi alte căi, cum ar fi cea urmată, în secolul al V-lea, de Leucip şi de discipolul său, Democrit din Abdera, fondatorii atomismului. Şi ei caută o explicaţie coerentă ce ar concilia permanenţa fiinţei şi mobilitatea universală. Există corpuri compacte, indestructibile, solide, pline, indivizibile – *atomii* – ce cad precum o ploaie în vidul nesfîrşit al universului necreat, iar obiectele se nasc, la întîmplare, din ciocnirile sau din combinaţiile lor. După Democrit, concentrarea unui mare număr de atomi a produs un vîrtej în care ei se aglutinează pentru a forma lucrurile. În întîlnirea lor efemeră, corpurile se unesc şi se descompun, iar sufletul însuşi, material şi de aceeaşi natură cu focul, este făcut din atomi insesizabili ce se separă în momentul morţii. Democrit excludea astfel recursul

1. Despre aceşti gînditori, a se vedea TANNERY (P.), *Pour une histoire de la science hellène*, Paris, 1887; DECHARME (P.), *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904; ROBIN (L.), *La pensée greque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923; REY (A.), *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933; VOILQUIN (J.), *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris, 1941; BRUN (J.), *Les présocratiques*, Paris, 1968. Pentru texte păstrate: DUMONT (J.-P.), *Les présocratiques*, Paris, La Pléiade, 1988.

la finalism sau la teologie, ideea creaţiei de către o Fiinţă situată în afara vidului infinit. Toate lucrurile îşi au raţiunea lor de a fi, dar aceasta nu e decît legea matematică şi mecanică la care se supun atomii. Un determinism atît de radical elimină sensul tragic al vieţii: la ce bun să vorbim despre pedeapsă şi răsplată într-un univers unde totul se face şi se desface în fiecare clipă? Decurge de aici o morală a cărei valoare supremă constă în seninătatea unui suflet scutit de temeri şi de superstiţii.

Cîteva decenii mai tîrziu, Epicur completează sistemul. Căderea verticală a atomilor îl lasă pe om pradă fatalităţii. El introduce ideea că atomii nu cad drept, ei se pot îndepărta de la paralelă prin *declinare*, mişcare internă spontană ce-i face să devieze, nu printr-o deliberare conştientă, ci printr-un fel de libertate mecanică, principiu socotit a ţine de liberul arbitru: actul voluntar provine din declinarea atomilor ce constituie spiritul, iar nu dintr-un principiu metafizic. Fiind de natură materială, sufletul se află în contact cu exteriorul prin senzaţie şi, precum corpul, este supus disoluţiei: „Cînd întregul organism s-a descompus, sufletul se împrăştie". Numărul nesfîrşit de atomi implică de asemenea existenţa unei infinităţi de lumi, asemănătoare cu lumea noastră sau diferite de ea, după combinaţiile ce le-au format. Totuşi, în acest sistem, zeii nu dispar, însă nu mai deţin nici un rol în formarea lumii. Îi percepem ca pe imagini ale unor fiinţe frumoase şi puternice instalate în spaţiile dintre lumi, bucurîndu-se de nemurire într-o pace absolută, lipsiţi de cea mai mică grijă pentru oameni sau pentru stăpînirea lucrurilor. „Zeii există, spunea Epicur, după mărturia lui Diogene Laertiu[1], avem despre ei cunoştinţe de netăgăduit; dar ei nu sînt aşa cum şi-i imaginează mulţimea. Nelegiuit nu este cel ce îi nesocoteşte pe zeii mulţimii, ci acela care crede în însuşirile atribuite acestora de către mulţime." Fizica sa, întru totul speculativă, îi permite lui Epicur să elaboreze o morală independentă de teamă şi de superstiţie, pentru că nu există nici viaţă de apoi, nici tribunal divin, ci doar dezagregare şi întoarcere în in-format: „Atîta vreme cît noi existăm, moartea nu există, iar atunci cînd moartea vine, nu mai sîntem noi"[2]. Prin urmare, înţeleptul se poate sustrage angoasei pentru a se abandona, urmînd exemplul zeilor plăcerii, ataraxiei care înseamnă lipsă de suferinţă şi de teamă, satisfacere a plăcerilor naturale şi necesare[3]. Această depăşire prometeică a metafizicii şi a religiei i-a adus lui Epicur, în *De natura rerum* (*Despre natura lucrurilor*) a lui Lucreţiu, omagiul cel mai vibrant făcut de un filosof altui filosof:

> Pe cînd în ochii tuturor, omenirea se tîra pe pămînt într-o viaţă ticăloasă, strivită sub greutatea unei religii al cărei chip, ivindu-se din înaltul sferelor celeste, îi ameninţa pe muritori cu înfăţişarea-i hidoasă, cel dintîi, un grec, un om, îndrăzni să-şi înalţe ochii pieritori spre ea şi împotriva ei să se ridice. Departe de a-l opri, poveştile divine, trăsnetul, vuietul ameninţător al cerului n-au făcut decît să-i înteţească şi mai

1. În *Épicure et les épicuriens*. Texte alese de BRUN (J.), Paris, P.U.F., 1964, p. 126.
2. *Lettre à Ménécée*, in *Épicure et les épicuriens*, p. 126.
3. Vezi LANGE (F.-A.), *Histoire du matérialisme*, vol. I, pp. 121-129; BRUN (J.), *L'épicurisme*, pp. 49-87; FESTUGIERE (A.-J.), *Épicure et ses dieux*, ed. a II-a, Paris, 1968; BOYANCÉ (P.), *L'épicurisme*, Paris, 1969; RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école*, Paris, 1975.

mult flacăra curajului şi dorinţa de a fi primul ce va forţa porţile ferecate ale naturii. De aceea, strădania temerară a spiritului său a sfîrşit prin a triumfa; el a înaintat departe dincolo de barierele înflăcărate ale universului nostru; prin spirit şi gîndire el a parcurs întreaga imensitate pentru a se întoarce victorios şi a ne învăţa ce se poate naşte şi ce nu se poate, în sfîrşit, legile ce delimitează puterea fiecărui lucru, urmînd graniţe de neclintit. Şi chiar prin aceasta, religia a fost, la rîndu-i, răsturnată şi călcată în picioare, iar pe noi victoria ne-a înălţat la ceruri[1].

Nonconformişti, aceşti filosofi nu sînt neapărat atei, nici măcar nereligioşi. Thales recunoaşte că „zeii sînt în toate", şi nu este un materialist în sensul modern al cuvîntului. Dar mulţi dintre ei au despre credinţă o altă părere decît vulgul. Zeul lui Aristotel, primul motor imobil, nu este cel al teologiei populare. Printre cinici, Antistene, Diogene sau Crates nu iau în serios formele exterioare ale cultului, misterele şi promisiunile de nemurire fericită; Menippos ridiculizează politeismul, cultul morţilor, rugăciunile şi sacrificiile. Printre sceptici, Pyrrhon din Elis ne arată neputinţa spiritului de a accede la vreo cunoaştere de ordin supranatural, iar Carneades consideră ca nefondată teoria Providenţei. Dintre stoici, Chrysippos crede în universul material şi în faptul că principiul său este focul, răspîndit în toate, panteism ce culminează la el cu concepţia despre un zeu personal ale cărui atribute sînt puterea, înţelepciunea şi bunătatea fără margini[2]. Sîntem departe de pluralismul olimpian, însă dezvoltarea gîndirii, mai ales a celei ştiinţifice, capătă un nou impuls, fără ca savantul să fie suspectat de ceva. Atîta vreme cît uzanţele Cetăţii sînt respectate, autorităţile nu se gîndesc să dirijeze în vreun fel gîndirea individuală.

Totuşi, de aici panta putea duce pe nesimţite mai departe. Începînd cu secolul al VI-lea, Xenofan din Colofon, filosof şi poet rătăcitor, autor al unui poem *Despre natură*, îşi afirmă scepticismul: „Nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l ştie, fie despre zei, fie despre toate"[3]. Lui Homer şi Hesiod le reproşează că le-au atribuit Nemuritorilor defectele şi slăbiciunile oamenilor şi arată că oamenii i-au reprezentat pe zei după chipul lor: „Etiopienii spun că zeii lor sînt cîrni şi negri, tracii, că au ochii albaştri şi părul roş... Dacă boii şi caii şi leii ar avea mîini, sau dacă – cu mîinile – ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, şi le-ar face trupuri aşa cum fiecare din ei îşi are trupul"[4]. Xenofan opera astfel prima demitologizare şi punea în discuţie concepţiile antropomorfice ale divinităţii. Să fi fost el, cel care vorbea de „un singur Dumnezeu", primul monoteist? În orice caz, zeul său nu avea nimic antropomorfic: sferic, nemişcat, etern, el e Universul locuit de muritori[5].

1. LUCREŢIU, *De la nature*, trad. de A. Ernout, ed. a 9-a, Paris, Les Belles Lettres, 1955-1956, 2 vol., vol. I, p. 33.
2. Vezi GERNET (L.) şi BOULENGER (A.), *Le génie grec dans la religion*, pp. 401-402, 403-405, 415-416.
3. DUMONT (J.-P.), *Les présocratiques*, pp. 122-123 (trad. rom. D.M. Pippidi, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a II-a, p. 199, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979).
4. *Ibid.*, p. 118 (trad. rom. D.M. Pippidi, în *ed. cit.*, p. 197).
5. BRUN (J.), *op. cit.*, pp. 66-69.

Pentru unii, critica se transformă în necredinţă. În secolul al V-lea, ipotezele astronomice şi meteorologice ale lui Anaxagora din Klazomenai şochează credinţa populară. El era, povesteşte Plutarh, unul din cei ce ruinează divinitatea „raportînd totul la cauze lipsite de raţiune, la forţe oarbe şi la evenimente necesare"[1]. Grecii admiteau ipoteza că lumea lor nu este o creaţie a zeilor şi că ea a apărut dintr-o substanţă primordială, dar nu concepeau să se atribuie cauze naturale fulgerelor şi tunetelor sau să se pretindă că aştrii au fost făcuţi din materie obişnuită. Or, Anaxagora susţinea că haosul a fost organizat de Spirit – *nous* –, că Soarele este o piatră incandescentă mai mare ca Peloponezul şi că Luna e un Pămînt[2]. Protagoras din Abdera, celebru pentru fraza sa „Omul este măsura tuturor lucrurilor" – omul, iar nu zeii – a început, se pare, o carte, cu următoarea reflecţie neliniştitoare ce atestă agnosticismul său, dacă nu cumva şi mai mult: „Cît despre zei, eu nu ştiu dacă ei există sau nu"[3]. Diagoras din Melos, poate sub influenţa lui Democrit susţinea că o asemenea credinţă în zei e născută din teama oamenilor în faţa fenomenelor naturale. Aşadar, acestor afirmaţii nu li se dădea prea mare importanţă, iar comediile lui Aristofan conţin, cu privire la zei, o mulţime de aluzii îndrăzneţe. Citim şi la Euripide: „Zeus? Cine e Zeus? căci eu nu-l ştiu decît din auzite". Versul acesta a stîrnit o asemenea dezaprobare încît poetul a trebuit să-l suprime. Şi, în altă parte, următoarea cugetare amară: „Se spune că sînt zei în cer: nu sînt, nu, nu sînt. Să renunţăm a ne mai lua după vechile poveşti. Priviţi şi singuri fără să vă mai luaţi după spusele mele. Eu zic că tiranii duc la pieire mii de oameni, îi jefuiesc de bunurile lor şi, încălcîndu-şi jurămîntul, devastează cetăţi. În ciuda acestor crime, ei sînt mai favorizaţi de soartă decît oamenii liniştiţi ce-şi trăiesc în pietate fiecare zi a vieţii lor"[4]. Rostite de personaje, cuvintele de mai sus nu reflectă, poate, gîndirea autorului, dar arată că, în secolul al V-lea, unii gîndeau astfel şi că existau necredincioşi şi atei. La începutul secolului al III-lea, Euemeros, în *Cronica sacră*, creează alegorismul realist conform căruia divinităţile Olimpului erau în realitate cuceritori, inventatori sau legislatori vestiţi, divinizaţi de credulitatea populară: Zeus era un general glorios, Atena – o regină războinică, Pluton – un proprietar bogat din Sicilia, Afrodita – o celebră curtezană... Fără să ştie, el furniza arme viitorilor apologeţi creştini ce se vor servi de exegeza sa pentru a nimici păgînismul. Dacă erau discrete şi asmuţeau poporul, toate aceste afirmaţii nu atrăgeau persecuţii. Cum spune Platon: „atenienii noştri, dacă nu mă înşel, nu se neliniştesc dacă li se pare că cineva e un om deosebit, numai să nu vrea să le împărtăşească şi altora din priceperea lui"[5].

Libertatea de gîndire era, aşadar, absolută în preafericita Atenă? Nu aceasta este şi părerea lui Ernest Renan sau a lui Fustel de Coulanges,

1. *Vie de Nicias* în *Vies*, trad. de R. Flacelière şi E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1972, vol. VII, p. 197 (23,4).
2. PLATON, *În apărarea lui Socrate*, 26d, în *Opere*, vol. I, trad. F. Băltăceanu, Ed. Ştiinţifică, 1974.
3. DUMONT (J.-P.), *Les présocratiques*, p. 983.
4. *Mélanippe la philosophe*, fragment 483; *Bellérophon*, fragment 282 în *Théâtre d'Euripide*, trad. de H. Berguin şi G. Duclos, Paris, Garnier, 1954, 4 vol., vol. IV, pp. 347 şi 361.
5. *Euthyphron*, 3d, în *Opere*, vol. II, trad. F. Băltăceanu şi P. Creţia, Ed. Ştiinţifică, 1976.

care vorbesc de o adevărată Inchiziţie[1]. Atenienii, ce-i drept, nu glumeau cu *asebeia* – nelegiuirea. Ea includea sacrilegiul (profanarea sau furtul obiectelor sacre, divulgarea sau parodierea misterelor), încălcarea regulamentelor religioase, atentatul contra slujitorilor cultului, vrăjitoria, doctrinele ce negau existenţa zeilor. Astfel, Alcibiade a fost acuzat că ar fi mutilat statuile lui Hermes şi că ar fi luat în rîs misterele eleusine; Fidias a fost condamnat pentru că ar fi reprodus propria-i imagine şi pe cea a lui Pericle pe scutul zeiţei Atena. Dacă nu există adevărate caste sacerdotale însărcinate să definească dogma şi nici măcar obligaţii riguroase, în schimb, cetăţeanul are datoria de a respecta Cetatea şi tradiţiile ei; a prejudicia religia înseamnă, deci, a prejudicia grupul social[2]. În *Legile*, unde meditează asupra principiilor unei bune legislaţii, Platon se arată cît se poate sever faţă de necredincioşi. Cei care neagă existenţa zeilor, cei ce pretind că zeii nu se ocupă de oameni, cei care practică vrăjitoria trebuie urmăriţi. Pentru a-i împiedica să facă rău, pedeapsa generală va fi închisoarea. Necredinciosul va petrece cinci ani în *sofronister*, un fel de casă de corecţie unde va fi reeducat de magistraţi: „O dată pedeapsa ispăşită, acela dintre ei care va părea întors la pocăinţă va avea dreptul să trăiască printre oamenii virtuoşi; dar dacă nu, atrăgîndu-şi a doua oară aceeaşi condamnare, va primi pedeapsa cu moartea"[3]. Nu e deloc blînd, dar Platon condamnă nu delictul de conştiinţă – eroarea în raport cu adevărul, ceea ce se va numi mai tîrziu erezie – ci delictul de propagandă şi de prozelitism: el se referă la acei instigatori care „îi pervertesc pe ceilalţi oameni" (908c) şi „ademenesc publicul" (908d), adică pun în pericol liniştea Cetăţii. Douăzeci de secole mai tîrziu, în *Utopia* lui Thomas Morus, un creştin va fi arestat şi judecat „nu pentru a fi ultragiat religia, ci pentru a fi chemat poporul la răzmeriţă"[4].

Totuşi Atena a cunoscut procese de impietate[5]. Pe la 432, Anaxagoras, hylozoist* ca şi Thales, este acuzat că nu crede în zeii Cetăţii şi e pedepsit cu amendă sau surghiun. Vreo cincisprezece ani mai tîrziu, agnosticul Protagoras e condamnat în contumacie la exil sau la moarte. Chemat în faţa judecătorilor pentru impietate, Diagoras e nevoit să se refugieze în Corint. În 324, pentru că a susţinut cererile lui Alexandru cel Mare, care avea pretenţia la onoruri divine, oratorul Demados a fost acţionat în justiţie; la fel Aristotel, acuzat în mod absurd de a-l fi zeificat, într-un imn, pe Hermias, un sclav eliberat. Stilpon, discipolul lui Diogene, trebuie să-şi părăsească oraşul, iar Theodoros din Cyrene, acesta cu adevărat ateu, e surghiunit, în timp ce Teofrast este absolvit de tribunal.

1. RENAN (E.), *Les apôtres*, Paris, 1886, p. 314; FUSTEL de COULANGES, *La Cité antique*, Paris, 1948, p. 268.
2. GERNET (L.) şi BOULENGER (A.), *op. cit.*, pp. 289-290.
3. *Legile*, 909a.
4. MORUS (Th.), *L'Utopie*, trad. de M. Delcourt, Bruxelles, La Renaissance du Livre, p. 134.
5. Despre această problemă, a se vedea DERENNE (E.), *Les procès d'impiété intentés aux philosophes au IVe et au Ve siècle avant Jésus-Christ*, Liège-Paris, 1930.

* „adept al hylozoismului", concepţie filosofică potrivit căreia întreaga materie ar fi vie şi ar avea capacitatea de a simţi şi de a gîndi (n. tr.).

Nu e întotdeauna uşor să discernem ce ţine de religie şi ce ţine de politică în aceste afaceri. La începutul războiului din Peloponez, steaua lui Pericle păleşte, iar adversarii săi îi atacă pe Fidias şi Anaxagoras, ce se numără printre apropiaţii săi. O dată cu dispariţia lui Alexandru, partidul promacedonean devine o ţintă vulnerabilă: Demados, Aristotel şi Teofrast plătesc oalele sparte. Dar dacă acuzaţiile se sprijină pe mobiluri politice, în faţa poporului ele sînt prezentate în numele legii.

Cazul lui Socrate, condamnat să bea cucută, a rămas celebru şi lumea e de acord că maestrul lui Platon a fost primul martir al libertăţii de gîndire. Deja Aristofan, în *Norii*, aducea unui periculos magistru acuza de scepticism şi îi atribuia cuvinte scandaloase: „Zeii, îl învinuia el că spune, sînt o monedă fără nici o trecere la noi". Ceva mai încolo, cînd un personaj pretinde că este urmaşul lui Zeus din Olimp, Socrate izbucneşte în rîs: „Cine-i Zeus ăsta? Gata cu balivernele: Zeus nici măcar nu există"[1]. Xenofon sau Platon au demascat aceste calomnii, dar dacă Socrate nu era ateu, atunci ce gîndea el despre zeii religiei populare? Fără îndoială, el nu adera deloc la forma acestor practici şi dispreţuia cucernicia interesată a vulgului. Politica n-a fost străină de condamnarea lui. Ostil plutocraţiei ce oferea posturile de conducere celor bogaţi, el nu era mai puţin ostil democraţiei radicale ce împingea grija de egalitate pînă la a-i trage la sorţi pe magistraţi. Pentru el, povesteşte Xenofon, „era o nebunie ca magistraţii să fie desemnaţi prin tragere la sorţi, atîta vreme cît nimeni nu se încrede în bobi cînd e vorba să se aleagă un navigator, un tîmplar, un flautist sau oricare alt lucrător de genul acesta, ale căror greşeli sînt cu mult mai puţin dăunătoare decît erorile celor ce guvernează statul"[2]. Sufragiul universal însemna, în opinia sa, dictatura ignoranţei. Acuzatorul său oficial a fost Meletos, un poet tragic şi liric lipsit de har, dar instigatorul era Anitos, orator influent şi unul dintre şefii partidului popular, sprijinit de Licon, politician mediocru, el însuşi membru al partidului democratic. Aşadar, Socrate a fost acuzat că nu crede în zeii statului, că introduce în Cetate noi divinităţi şi că, prin învăţăturile lui instigatoare, corupe tineretul. În plus, atitudinea sa din timpul procesului, pe cît de fermă pe atît de ironică, nu era făcută să-i atragă vreo indulgenţă.

Atena a cunoscut deci o anumită formă de persecuţie, dar niciodată sistematică, iar cazurile menţionate sînt puţin numeroase. Fondată pe apărarea Cetăţii şi a valorilor ei, justiţia ei nu este aproape niciodata crudă, limitîndu-se la amenzi, la pedeapsa cu închisoarea, la exil, fiind mai puţin doritoare să pedepsească cu asprime decît să excludă pe cel indezirabil[3]. Politeismul, neavînd nici Biblie, nici revelaţie, nici profeţi, nu cunoaşte erezia. La sfîrşitul secolului al IV-lea, un oarecare Sofocle reuşeşte să impună prin vot o lege ce-i pedepseşte cu moartea pe filosofii care ţin cursuri fără a avea autorizaţie, dar legea a fost anulată imediat,

1. *Les Nuées*, în *Théâtre*, trad. de H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1967, vol. I, pp. 74, 179 (versurile 247-248 şi 367).
2. Xenofon, *Mémorables*, I, 2, 9, în *Helléniques – Apologie – Mémorables*, trad. de P. Chambry, Paris, Garnier, 1935, p. 325.
3. ROMILLY (J. de), *op. cit.*, pp. 32-33.

iar Sofocle, amendat. De altfel, poziţiile numite azi atee cîştigă treptat teren şi, începînd cu secolul al III-lea, nu mai înregistrăm cazuri de persecuţii[1].

Toleranţa romană

Latinul din epoca anterioară formării Romei aparţine mentalităţii primitive. El se ştie înconjurat de puteri misterioase, nedefinite, de care depind atît soarta lui cît şi aceea a familiei sau a cetăţii sale. Totul îi este zeitate – copacul, pămîntul, cerul sau animalul – şi fiecare gest, fiecare cuvînt pot fi grele în consecinţe de nebănuit. Pentru el, universul nu se supune unor legi mecanice, ci unor forţe capricioase cu care e mai prudent să te împaci. Pînă şi actele banale ale existenţei familiale trimit la duhuri particulare, adesea greu de identificat, născute din cultivarea pămîntului şi din contactul cu anotimpurile şi cu elementele naturii. Apoi, din aceste *numina* – voinţe, forţe – cîteva se vor desprinde pentru a se individualiza şi a deveni, asemenea lui Saturn, Jupiter, Ianus, Marte sau Vulcan, adevăraţi zei[2]. În rest, romanul, spirit practic, nu se prea încurcă în speculaţii metafizice. Nici chiar cînd se dezvoltă, statul nu încurajează constituirea unei preoţimi depozitare a vreunei doctrine sacre: flaminii şi vestalele sînt servitori ai cultului, păstrători ai tradiţiei şi nu nişte inspiraţi. Prozaic, acest păgînism nu e mistic şi n-are un crez. E mai bine să fii practicant, dar cultul nu presupune nici convingere intimă şi nici vreo adeziune sentimentală: el e înainte de toate o manifestare de loialitate faţă de stat, întrucît religia e liantul Cetăţii[3].

Cînd vechile mituri agrare slăbesc, latinii se orientează fără scrupule către cultele străine. Zeii greci se instalează, se strecoară în straiele divinităţilor romane, şi asta pînă la a se confunda cu ele: Cronos e asimilat lui Saturn, Afrodita e Venus, Hera e Iunona, Zeus e Jupiter, iar Poseidon – Neptun. Faptul e lipsit de importanţă, atîta vreme cît religia rămîne esenţialmente formalistă, utilitară: credinciosul aduce jertfe pentru că jertfa este pe placul puterilor superioare, iar nu pentru că aşa îl îndeamnă inima. La sfîrşitul erei republicane, religia e un ansamblu de rituri lipsite de semnificaţie profundă. Aşa că Romei nu-i va fi deloc greu să se deschidă cultelor de import. Către anul 215, cea mai mare parte a divinităţilor greceşti sînt oficial recunoscute. În 205, cînd cel de-al doilea război punic şi succesele lui Hannibal înspăimîntă populaţia, sînt chemaţi în ajutor şi zei din Asia: Marea Mamă a Frigiei, veche divinitate htonică, adorată la Pesinonte, în Asia Mică şi în Creta, îşi face apariţia şi la romani. Numită Cybele, ea e mama tuturor zeilor şi principiu al vieţii; devine celebră povestea iubirii ei sălbatice şi sîngeroase cu Attis, zeul luminii, care s-a castrat pentru dînsa. Sub forma unui „betyl", o simplă piatră de culoare neagră, ea e adusă la Roma pe muntele Palatin şi instalată în

1. DERENNE (E.), *op. cit.*, pp. 214-215.
2. GRENIER (A.), *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, pp. 95-99.
3. SIMON (A.), *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, p. 121.

templul victoriei pînă cînd va putea avea propriu-i sanctuar[1]. Prin anul 80, Sulla o aduce, din războiul lui contra lui Mithridates, pe Ma capadociana[2], marea zeiţă asiatică de la Comana, şi nu rămîn pe dinafară nici Isis, Serapis sau Osiris, reprezentînd panteonul egiptean.

Ovidiu putea astfel să-i poftească pe toţi zeii să stea la Roma: *Dignus Roma locus quo deus omnis eat.* Zadarnic protestul unui personaj al lui Cicero: „Dacă vrem să comparăm lumea noastră cu străinătatea, ne vom găsi egali sau chiar inferiori în alte privinţe, dar mult deasupra tuturor în ce priveşte religia, cu alte cuvinte, cultul zeilor"[3]; căci, alături de superstiţiile populare, nu lipsesc nici spiritele rele. În secolul al III-lea, Plaut, ca mai înainte Aristofan în Grecia, nu ezită să-şi rîdă de aceste credinţe. Tot cam pe atunci Ennius, care-l tradusese de altfel pe Euemeros, îl relua aproape cuvînt cu cuvînt pe Euripide în al său *Telamon*: „Eu unul cred că sînt zei, în cer şi o voi susţine întotdeauna; dar mai zic că ei nu se sinchisesc de specia umană". Şi adăuga: „Întrucît zeii veghează, atunci binele ar fi răsplata pentru oamenii cinstiţi, iar răul pentru netrebnici, ceea ce nu e cazul în zilele noastre"[4]. De asemenea, găsim pe morminte o inscripţie de-a dreptul materialistă: *Non fui, fui, memini, non sum, non curo*, ce putea fi găsită şi fără *memini*, doar cu iniţialele – N.F.F.N.S.N.C., dovadă a frecvenţei sale[5].

Unii gînditori nutresc, ca altădată grecii, idei greu de împăcat cu credinţele tradiţionale. E cazul lui Lucreţiu, discipol al lui Epicur, în *De natura rerum*. Şi el dezvolta teoria atomilor şi a căderii lor în vid, modificată de deviaţii spontane numite de el *clinamen*. Nimic nu se naşte din nimic, nimic nu se întoarce în neant, iar întîlnirea atomilor e de-ajuns pentru a explica originea lucrurilor şi a fiinţelor: „Aceste lucruri o dată cunoscute şi însuşite, natura îţi apare liberă, fără stăpîni plini de trufie; ea le înfăptuieşte pe toate de la sine, spontan şi fără constrîngeri, fără participarea zeilor"[6]. Pentru Aristotel şi platonicieni, ordinea şi regularitatea se explicau prin intervenţia divină. Aici – nimic altceva decît o asamblare întîmplătoare, destinată desfacerii: „Nimic nu s-a născut din nimic prin intervenţia unei puteri divine" (I, 150). Chiar şi sufletul e tot materie şi moare o dată cu trupul. Dacă, înainte de a ne naşte, nu simţeam nici o durere, de ce ne-am teme de moarte, simplă întoarcere la starea iniţială? „Aşadar, moartea nu înseamnă nimic pentru noi şi nu ne afectează cu nimic, de vreme ce substanţa sufletului apare ca perisabilă" (III, 830). La ce bun atunci fastul funeraliilor, tumultul lamentărilor, spaima de pedepsele din Infern? „Asemenea copiilor care tremură şi se înspăimîntă de orice în beznă oarbă, noi ne temem adesea chiar şi la lumina

1. GRENIER (A.), *op. cit.*, pp. 176-177.
2. CUMONT (F.), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, pp. 66-68.
3. CICERO, *De natura deorum*, ed. şi trad. de M. van den Bruwaene, Bruxelles, Latomus, 1970-1986, 4 vol., vol. I, pp. 32-34.
4. Citat de CICERO în *De divinatione*, 2, 104 şi în *De natura deorum*, p. 142. Vezi şi JOCELYN (H.D.), *The tragedies of Ennius*, Cambridge University Press, pp. 127-128.
5. Nu existam – Am fost – Îmi amintesc – Nu mai exist – Nu-mi pasă. Citat de BAYET (A.), *Histoire de la morale en France*, vol. II, p. 67.
6. LUCREŢIU (A.), *op. cit.*, p. 111 (II, 1090-1092).

zilei de pericole la fel de mărunte ca acelea care le sperie imaginația" (III, 86-90). Ca și la Epicur, morala e fondată pe o fizică și, tot ca la el, zeii n-au dispărut, ci trăiesc separat de lume, într-o netulburată fericire, fără a se îngriji de noi.

Din păcate, în loc să se limiteze la observarea naturii, oamenii au vrut să-i înzestreze pe acești zei ectoplasmici cu puteri amenințătoare, și asta spre nefericirea lor: ei trăiesc în frică și se lasă în seama religiei, care-i înșală. Adevărata credință nu constă în adorarea unor pietre și nici în a sacrifica victime, ci în „a putea privi totul cu ochi limpezi" (V, 1203). Religia e nefastă pentru că neliniștește și interzice accesul la fericire. Dar este ceva și mai rău: superstiția, spiritul religios împing la crimă. Oare nu dintr-o credulitate absurdă a sacrificat-o Agamemnon pe fiica sa Iphigenia, ca să obțină de la zei un vînt prielnic? *Tantum religio potuit suadere malorum!* – într-atît a putut religia să îndrume pe cineva la rău! (I, 101)[1]. Acest materialism substituia voinței divine un riguros determinism științific și un univers guvernat de „natura lucrurilor".

În ce-l privește pe Cicero, chiar dacă îndeplinea oficial funcția de augur, el n-a ezitat, în *De divinatione*, să ridiculizeze superstițiile, să-și bată joc de născociri, oracole și miracole, deși concede că nu trebuie să-l scandalizăm pe omul de rînd[2]. În timp ce fratele său Quintus, stoic convins, ia apărarea artei ghicitului, Cicero denunță impostura pseudo-științei augurale și ipocrizia preoților și neagă miracolul ca rezultat al intervenției particulare a zeilor: „Tot ce se naște e produsul unei cauze naturale; astfel încît, deși ades vedem unele ciudățenii, nici una nu-i contrară ordinii naturii. Căutați deci și găsiți, dacă puteți, cauza fiecărui lucru nou ce vi se pare suprinzător. Dacă n-o găsiți, rețineți totuși ca sigur faptul că natura nu poate produce nimic fără cauză". În această perspectivă, minunea nu mai e decît un fapt rar căruia nu-i cunoaștem cauza: „Într-un cuvînt, ceea ce nu s-a putut face nici nu s-a făcut vreodată; iar ceea ce s-a putut face nu-i minune"[3].

Fără a fi necredincios, Cicero avea pretenția să purifice religia de superstiție. În *Tusculane* (I, 70), el invocă imposibilitatea cunoașterii Zeului, a cărui vedere orbește ochii oamenilor. Tocmai de aceea opiniile despre el sînt divergente, dar cum ar putea fi altfel cînd sîntem atît de slabi? Este deci logic să tolerăm existența diferitelor secte, cu condiția ca ele să nu fie fanatice și să nu se lupte între ele; pentru că ele, cel puțin, sînt de acord asupra unui mic număr de idei simple, constituind religia naturală: așa cum va explica într-o zi Zadig al lui Voltaire, toți oamenii recunosc existența unei divinități, oricare ar fi numele pe care i-l dau (*De legibus – Despre legi*, I, VII). Această îndoială rezonabilă stă la baza unei doctrine a toleranței ce se va ciocni curînd cu creștinismul deținător al adevărului revelat[4].

1. Cu privire la Lucrețiu: BOYANCÉ (P.), *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963; *Lucrèce*, Paris, 1964.
2. Vezi THUMENAS (J.), *La critique religieuse chez Cicéron*, Grenoble, 1914; MULLER (Ph.), *Cicéron. Un philosophe pour notre temps*, pp. 219-224.
3. *Œuvres complètes de Ciceron*, Paris, Fournier, 1818, vol. XXIV, pp. 497-499 (II, xxviii).
4. MICHEL (A.), *Les origines romaines de l'idée de tolérance*, p. 448.

În *De natura deorum* (*Despre natura zeilor*), Cicero imaginează dialogul dintre Velleius, adept al lui Epicur, Balbus – un stoic, și Cotta, reprezentant al Academiei. Autorul are conștiința că abordează probleme dintre cele mai complicate:

> Chestiunea naturii divine e foarte dificilă și neclară. [...] Părerile asupra ei ale celor mai mari cărturari sînt variate și contradictorii. [...] Cei mai mulți, și acesta-i un lucru firesc la care am ajuns cu toții sub imboldul naturii, au spus că există zei. Protagoras declară că se îndoiește; Diagoras din Melos și Theodor cirenaicul cred că nici nu poate fi vorba de așa ceva. Cît despre cei care au afirmat existența zeilor, ei au opinii atît de variate și de contradictorii încît e imposibil să-i categorisim. [...] Dar asupra a ceea ce constituie fondul problemei, adică dacă ei nu fac nimic, nu se ocupă de nimic, sînt scutiți de orice griji și de orice răspundere sau dacă, dimpotrivă, din principiu, totul se hotărăște și se face prin ei, și dacă ei conduc și pun totul în mișcare, pentru un timp nelimitat, iată primul punct asupra căruia nu se cade de acord. [...] Sînt și au fost filosofi care cred că zeii n-au nici o putere asupra lucrurilor omenești. Dacă-i așa, cum mai pot exista evlavie, respect al cultului, religie? [...] Și nu știu dacă, o dată dispărută credința în zei, nu sînt suprimate în același timp și loialitatea, prin urmare viața socială a speciei umane, și virtutea prin excelență, dreptatea[1].

Cum era de așteptat, Velleius neagă creația și Providența: „Dar eu vă întreb și pe unul, și pe celălalt de ce s-au trezit așa deodată ziditorii lumii, după ce au dormit veacuri de-a rîndul. [...] Și în acest spațiu fără sfîrșit, eu întreb, Balbus, de ce s-a oprit Providența? Se temea să nu oslenească?"[2]. Balbus, dimpotrivă, susține existența zeilor și a Providenței, în timp ce Cotta le reproșează stoicilor prea marea încredere în sine, deși se știe că zeii nu pot fi concepuți decît în minte:

> Dacă mă întrebi ce este și cum este divinitatea, îți voi răspunde inspirîndu-mă din Simonide. Cum tiranul Hieron tocmai îl întreba același lucru, el îi ceru o zi de reflecție. Cînd fu întrebat a doua zi, el ceru două zile; și cum dubla mereu numărul zilelor iar Hieron, uimit, îl întreba de ce procedează așa, el răspunse: „Aceasta deoarece, cu cît mă gîndesc mai mult, cu atît speranța îmi pare că se întunecă"[3].

La un secol după Cicero, Pliniu cel Bătrîn se va arăta, în *Istoria naturală*, mai mult decît sceptic cu privire la credințele tradiționale. Pentru el, natura cuprinde totalitatea universului, se identifică cu Ființa creatoare, nesfîrșită și eternă, „lumea [...] trebuie considerată drept o divinitate, eternă, imensă, fără de început și fără de sfîrșit"[4]. Această natură este „ceea ce numim noi Dumnezeu". Nu-i oare absurd să ne imaginăm Olimpul populat cu Nemuritori care se cheamă pe nume?

> De aceea, a căuta o imagine și o formă ale lui Dumnezeu este după mine un semn al slăbiciunii omului. Oricum ar fi Dumnezeu, dacă el e

1. *De natura deorum*, vol. I, pp. 48-50.
2. *Ibid.*, vol. I, pp. 68-70.
3. *Ibid.*, vol. I, p. 124.
4. PLINIU CEL BĂTRÎN, *Histoire naturelle*, trad. de J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1950, vol. II, p. 8 (II, I, 1).

totuşi diferit de lume, şi oriunde ar sta, el e întru totul senzaţie, viziune, auz, viaţă, suflet, e un tot el însuşi. A crede într-o mulţime numeroasă de zei [...] înseamnă a cădea într-o greşeală şi mai mare. Fragilă şi suferindă, speţa muritorilor, preocupată de propria-i slăbiciune, a recurs la această fragmentare pentru ca fiecare să poată adora separat lucrul de care are cea mai mare nevoie. De aceea vedem noi cum îşi schimbă zeii numele de la un popor la altul şi întîlnim la fiecare un număr nesfîrşit de divinităţi. [...] În lumina acestei explicaţii naturale, cui nu i s-ar părea caraghios că zeii se strigă între ei Jupiter sau Mercur, sau cu alt nume, şi că există un întreg repertoriu de nume cereşti? Putem oare crede că această fiinţă supremă, oricare ar fi ea, se preocupă de lucrurile omeneşti şi nu-i maculată de o misiune atît de sinistră şi de complicată? (pp. 13-14, II, V, 7)

Această concepţie îl va conduce chiar şi pe Pliniu la negarea nemuririi sufletului şi a învierii:

> După ultima zi, ne aflăm cu toţii în aceeaşi stare ca şi înainte de prima: trupul şi sufletul n-au mai multă sensibilitate după moarte decît înainte de naştere. Într-adevăr, aceeaşi vanitate ne îndeamnă să ne perpetuăm amintirea şi să ne acordăm, în mod nejustificat, viaţă chiar şi dincolo de moarte: admitem cînd nemurirea sufletului, cînd metempsihoza; ba atribuim sensibilitate umbrelor din Infern, îi cinstim pe Mani şi facem un zeu din acela care nu mai e nici măcar om, ca şi cum ar exista cea mai mică diferenţă între felul nostru de a respira şi acela al altor fiinţe, ca şi cum n-am întîlni în lume atîtea vieţuitoare cu longevitate mai mare ca a noastră şi cărora nimeni nu le prezice o nemurire asemănătoare. Dar ce este substanţa sufletului redus la sine însuşi? [...] Acestea sînt himere puerile, visuri ale omenirii dornice să nu piară niciodată. Tot vanitatea e cea care l-a împins pe Democrit să preconizeze conservarea trupurilor omeneşti şi să promită reînvierea, deşi nu s-a putut învia nici măcar pe sine[1].

Afirmaţiile lui Lucreţiu, Cicero sau Pliniu atestă îndeajuns existenţa dezbaterilor şi a opiniilor divergente, exprimate în aparenţă fără frica de represiune; pînă şi credinciosul Vergiliu îl elogiază în *Georgicele* pe Lucreţiu, „cel ce a putut cunoaşte cauzele lucrurilor" – *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* – dar şi care a îndrăznit „să calce în picioare temerile, neîndurătorul destin şi vuietul aprigului Acheron". Şi alte texte dovedesc frecvenţa discuţiilor libere. În *Satire*, Horaţiu enunţă următorul principiu epicureic: „Zeii îşi petrec timpul într-un necontenit repaos şi, dacă există fenomene extraordinare produse de natură, nu ei sînt aceia care, pentru a-şi amăgi plictisul, ni le trimit din înaltul boltei celeste" – aceste gogoşi să le creadă evreul Apella – *Credat Iudaeus Apella*. Nici Juvenal nu afişează mai multă cucernicie: „Că ar exista undeva nişte mani şi un tărîm subteran, [...] nici măcar copiii nu cred asta". Petronius scrie aceste cuvinte, reluate de Statius în *Thebaida*: *Primus in orbe deos fecit timor*. La rîndul său, Epictet depune mărturie în ce priveşte varietatea opţiunilor: „Cu privire la zei, unii pretind că Divinitatea nu există; alţii,

1. PLINIU CEL BĂTRÎN, *Histoire naturelle*, trad. de R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1977, vol. VII, pp. 110-111 (VII, 56).

că ea există, dar e inactivă, nu se interesează de nimic şi că în nici un caz nu-i Providenţă; o a treia categorie de oameni susţin că ea există şi că-i totuna cu Providenţa, dar că nu se ocupă decît cu lucruri importante, cele privitoare doar la fenomenele cereşti şi nicidecum de fiinţele de trăiesc pe pămînt". Rezonanţe epicureice şi în celebrul cor al *Troienelor* lui Seneca:

> Să fie oare adevăr sau doar o născocire ce însală mintea noastră slabă dăinuirea sufletului după îngroparea trupului? [...] Sau poate, dimpotrivă, murim cu totul? [...] Nu există nimic după moarte şi moartea însăşi nu e nimic. [...] Tenaros, tărîmul aflat în puterea unui stăpîn neînduplecat şi Cerberul, paznicul ce apără acest prag de temut, nu sînt decît deşarte himere, invenţii absurde, fiinţe fabuloase asemănătoare viziunilor de coşmar care ne tulbură. Vreţi să ştiţi unde vă veţi afla după moarte? Acolo unde eraţi şi înainte de a vă naşte[1].

Acelaşi Seneca repeta în *Consolarea Marciei*: „Gîndeşte-te că morţii nu mai simt nici o durere şi că ceea ce face infernul de temut nu-i decît o legendă. [...] Acestea sînt figuri de stil făcute să trezească în noi spaime zadarnice"[2]. Şi mai era şi Fabricius Veiento, citat de Tacit, care ar fi scris, în vremea lui Nero, *De religionis erroribus*, ars de putere[3], precum şi iconoclastul Lucian de Samosata, a cărui *Adunare a zeilor* (secolul al II-lea) ridiculizează zeităţile lumii păgîne şi transformă Olimpul într-o scenă burlescă pe care se agită marionetele divine.

Rezervate unei elite de intelectuali, aceste aserţiuni n-aveau, ce-i drept, nici o influenţă asupra mulţimii. Dar, în 308, în momentul cînd chestiunea creştină dă de gîndit, *Despre natura zeilor* şi *Despre divinaţie* vor fi condamnate pentru scepticismul lor şi arse de Diocleţian, ca factori distructivi ai credinţei păgîne[4]. De altfel, se întîmplă ca Roma să reacţioneze atunci cînd ordinea publică sau conştiinţa naţională sînt ameninţate. În 186 î.Hr., cînd izbucneşte scandalul misterelor bahice, în timpul cărora lumea se deda la beţie şi dezmăţ, şapte mii de persoane au fost citate şi date în urmărire, mai multe au fost executate sau aruncate în închisoare. În 161, sînt expulzaţi filosofii şi retorii care importau scepticismul grec şi se trece la vînătoarea de astrologi şi vrăjitori[5], dar puterea nu intervine decît împotriva cultelor considerate periculoase.

Dacă romanii nu sînt nici mistici şi nici evlavioşi, ei consideră totuşi că păstrarea cultului face parte din datoriile civice. Augustus impune aşadar restaurarea tradiţiei naţionale, acel *mos majorum*, obiceiurile moştenite

1. HORAŢIU, *Satires*, trad. de F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1946, I, 5, v. 101-103, p. 75; JUVENAL, *Satires*, trad. de P. de Labriolle şi F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1983, XIV, versul 315, p. 183; PETRONIU, *Le Satiricon*, trad. de A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1982, fragm. XXVII, p. 190; EPICTET, *Entretiens*, trad. de J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1943, I, 12, p. 50; SENECA, *Tragédies*, trad. de L. Herrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1924, vol. I, pp. 73-74.
2. SENECA, *Consolation à Marcia*, in *Dialogues*, vol. III, trad. de R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1923, pp. 39-40 (XIX, 4-5).
3. ROBERTSON (J.), *A history of freethought*, vol. I, p. 233.
4. CHÉREL (A.), *Histoire de l'idée de tolérance*, p. 141.
5. BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), *L'intolérance religieuse et la politique*, p. 12; MOREAU (J.), *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, p. 15; GRENIER (A.), *op. cit.*, p. 178.

de la strămoşi, pe care se clădise măreţia romană. Era o reacţie contra modei tot mai des întîlnite a sectelor orientale şi o răsturnare a tendinţei de deschidere către religiile exterioare. În acelaşi spirit, el îşi acordă demnitatea de şef al religiei naţionale, *pontifex maximus* şi instaurează cultul imperial, simbol al unităţii[1]. După istoricul Dio Cassius, el urma astfel înţeleptele sfaturi ale lui Mecena, favoritul său:

> Cinsteşte divinitatea în toate şi pretutindeni, conform uzanţelor patriei, şi obligă-i şi pe alţii s-o cinstească. Înfruntă-i şi pedepseşte-i pe adepţii divinităţilor străine, nu numai din respect pentru zeii noştri, ci mai ales pentru că cei ce introduc anumite zeităţi noi răspîndesc prin aceasta şi gustul pentru practici străine nouă, ceea ce duce întotdeauna la conspiraţii, coaliţii, asociaţii, lucruri ce nu convin în nici un fel statului. Nu mai permite nimănui să practice ateismul şi nici vrăjitoria[2].

Măsurile nu privesc, după cum se vede, libertatea de gîndire, ci menţinerea ordinii sociale, şi cea mai mare parte a elitelor romane privesc religia mai ales ca pe un instrument politic util în guvernarea maselor. Atît timp cît opinia publică nu e tulburată, Imperiul rămîne tolerant, acceptă pluralismul religios cu un uimitor gust al sincretismului: în secolul al III-lea, în oratoriul său, Alexandru Sever îi va aşeza alături pe Isus, pe Avraam, pe Orfeu şi pe Apollonios din Tyana. La drept vorbind, nu există crimă religioasă în sensul de erezie, iar tribunalele nu sancţionează delicte contra religiei. De altfel, în afara cazului cînd este învestit cu o funcţie oficială, nici un cetăţean nu-i constrîns la vreun act de cult oarecare şi nici obligat să-i venereze pe zei: statul supraveghează comportamentul dăunător pentru stat, şi nu conştiinţele[3].

Imperiul şi creştinismul

Imperiul era tolerant şi totuşi a devenit persecutor. Aceasta pentru că, intrînd în contact cu iudaismul şi creştinismul, el nu se mai confruntă cu sisteme filosofice ce lasă loc îndoielii sau discuţiei, ci cu o credinţă intransigentă şi cu un exclusivism care şochează tradiţiile şi deprinderile sale mentale.

În Palestina, evreii nu se lasă asimilaţi, iar reacţiile lor îi surprind pe romani. Nu numai că au un singur Dumnezeu – singurul adevărat –, dar legea lui Moise îi obligă să se singularizeze: ea impune circumcizia, sabatul, tabuurile alimentare, refuzul imaginilor religioase, interzice căsătoriile mixte, îi exclude pe păgîni din comunitate. Roma cucerise atîtea ţări diferite şi importase atîtea divinităţi străine încît s-ar fi putut împăca şi cu acest particularism dacă el n-ar fi avut drept consecinţă respingerea radicală a politeismului şi dispreţul pentru zeii Imperiului. Romanii s-au abţinut totuşi să le impună cultul imperial, iar evreii erau scuţi să aducă

1. BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), *op. cit.*, pp. 32-37; BAYET (J.), *La religion romaine*, pp. 175-179.
2. Citat de LABRIOLLE (P. de), *La réaction païenne*, p. 68.
3. BAYET (A.), *Histoire de la morale en France*, vol. II, pp. 63-65.

jertfe zeilor păgîni. Nu li se reproşa că-l adoră pe Iahve, ci că dispreţuiesc cultul altora: dispreţuitori faţă de zei, ei sînt, în ochii cuceritorilor, nişte atei.

Romanii nu apreciază aşadar cîtuşi de puţin *iudaica superstitio*, dar evreii, constituind o naţie, au dreptul să aibă o religie, iar iudaismul e considerat *religio licita*. Lucrurile se complică o dată cu apariţia creştinismului. Într-adevăr, deşi la început nu pot fi lesne deosebiţi de evrei, aceştia nu constituie nici un popor şi nici o naţie: n-au statut, n-au o legitimitate istorică şi, lucru valabil cel puţin pentru primii dintre ei, evrei prin naştere, au renegat chiar credinţa părinţilor lor[1]. Or, şi ei fac separatism, resping divinităţile Cetăţii şi trec drept atei. Susţinînd că legea divină primează asupra legilor umane, ei periclitează integritatea Imperiului, în interiorul căruia se manifestă ca un corp străin. Chiar şi fără a aduce în discuţie refuzul cultului imperial, monoteismul lor exclusiv, care respinge structurile religioase şi politice fondate pe politeism, anunţă un conflict inevitabil. În plus, spre deosebire de evrei, creştinii îşi fixează misiunea de a-i converti pe cetăţenii Imperiului, printre care ei se înmulţesc ca nişte metastaze. Romanii ar fi putut admite intoleranţa evreilor, căci ea se manifesta în cadrul unui grup limitat, dar cum să-i accepţi pe cei care-şi declară intenţia de a practica un prozelitism activ? Creştinismul se vedea condamnat dinainte pentru universalismul său, privit ca o propagandă antisocială, întrucît încuraja batjocorirea zeilor şi a divinităţii imperiale, păzitori ai unităţii romane[2]. Li se reproşează nu atît credinţa, cît comportamentul lor. La urma urmei, şi mithriacismul sau metroacismul evocau păcatul originar, răscumpărarea printr-un zeu-om, pedepsele cerului şi ale infernului, dar Mithra sau Cybele fac casă bună cu Jupiter, pe cînd Dumnezeul creştinilor e un zeu gelos[3].

Cînd creştinii încep să cîştige teren, gloata nu întîrzie să-i învinuiască de crime îngrozitoare – rituri misterioase constînd în adorarea unui cap de măgar, crime rituale, canibalism, incesturi. Pentru că se vor diferiţi, sînt acuzaţi de mizantropie, de ură faţă de specia umană – *odium humani generis*. În secolul al II-lea, Minucius Felix se străduieşte să demonstreze că acestea sînt absurdităţi, iar Tertulian încearcă să explice că şi creştinii sînt oameni ca toţi oamenii[4], dar totul e în zadar. Astfel, platonicianul Celsus nu conteneşte să-şi reverse indignarea: „O nouă rasă de oameni şi-a făcut apariţia: fără patrie şi tradiţii străvechi, duşmani juraţi ai tuturor instituţiilor civile şi religioase, urmăriţi de justiţie, de regulă arătaţi cu degetul pentru infamie, dar făcîndu-şi un titlu de glorie din oprobriul public: aceştia sînt creştinii!"[5]. Dacă spiritele rafinate nu acordă credit inepţiilor colportate de vulg, ele au alte motive de a le fi ostile. Creştinii sînt intoleranţi, subversivi, neagă cultura păgînă. Şi cum să admiţi contradicţiile din Evanghelii, naşterea dintr-o fecioară, împărtăşania? Toate acestea nu-s decît vorbe goale! Cum să concepi un zeu care s-a întrupat, degradîndu-şi astfel statutul divin, sau învierea, de vreme ce trupul,

1. GRÉGOIRE (H.), *Les persécutions dans l'Empire romain*, p. 26.
2. MESLIN (M.), *Le christianisme dans l'Empire romain*, pp. 70-73.
3. BAYET (A.), *Histoire de la morale en France*, vol. II, p. 40.
4. MESLIN (M.) şi PALANQUE (J.-R.), *Le christianisme antique*, pp. 150-151.
5. Citat de BOISSIER (G.), *La fin du paganisme*, vol. II, p. 346.

material fiind, e destinat să moară? Dacă nu există decît un zeu, cum să înțelegi dogma hristologică sau doctrina despre diavol? În filosofie, creștinii sînt de-a dreptul nesemnificativi: risipesc cu iresponsabilă dărnicie valorile intelectuale, se adresează neștiutorilor de carte și sclavilor și pretind că dețin Adevărul, dar continuă să se bazeze nu pe rațiune și nici pe dovezi, ci pe credința oarbă[1].

S-au criticat mult persecuțiile și, mai ales, s-au luat multă vreme de bune povestirile lui Paulus Orosus sau ale lui Sulpicius Severius, listele Martirologiului sau descrierile din *Légende dorée* a lui Jacques de Voragine. Sufletele pioase au suspinat la ideea arenelor însîngerate umplute aproape zilnic de creștini torturați, răstigniți sau dați pradă fiarelor spre plăcerea sălbatică a unor mulțimi întărîtate, imagini perpetuate de *Quo vadis?*, romanul de succes al lui Sienkiewicz, sau de nu mai puțin cunoscutul *Fabiola* al cardinalului Wiseman. Cinematograful de mare spectacol le-a făcut și mai populare. Totuși, în 1684, mulțimea exagerată a martirilor se vede considerabil redusă în *De paucitate martyrum* a teologului și eruditului irlandez Henry Dodwell. Referindu-se la ultima persecuție, aceea ordonată de Dioclețian, Eusebiu jelește mai multe zeci de mii de morți. Se estimează astăzi că au fost cel mult trei mii cinci sute, din care doar cinci sute în Occident; în Galia, în mai mult de o sută de ani, de la Marcus Aurelius la Constantin, numărul victimelor n-a depășit o sută. Și așa e prea mult, desigur, dar nu e hecatomba din legendă.

Primele măsuri represive datează în mod cert din anul 49, cînd Claudius, după mărturia lui Suetoniu „i-a expulzat din Roma pe evreii care se agitau permanent la instigarea lui Chrestus" (*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes*), istoricul imaginîndu-și că era vorba de o sectă evreiască avîndu-l în frunte pe Hristos. Poate că se simțea nevoia de a se pune capăt unei propagande creștine ce semăna vrajba în sînul comunității evreiești[2]. Mai grav este episodul incendierii Romei, în 64, incendiu de care Nero a încercat să-i învinovățească pe creștini. Pentru a deturna bănuielile ce planau asupra sa, el i-a făcut pe aceștia țapi ispășitori și a ordonat un masacru în cursul căruia, după cum afirmă Eusebiu din Cezareea, Pavel a fost decapitat, iar Petru răstignit. Asupra acestei afaceri dispunem și de mărturia indignată a lui Tacitus:

> Nici un mijloc la îndemîna omului, nici darurile oferite de împărat, nici ceremoniile destinate să-i îmbuneze pe zei n-au făcut să pălească opinia infamantă conform căreia focul fusese ordonat. În consecință, pentru a mai liniști spiritele, Nero a prezentat ca inculpați și a trimis la torturile cele mai rafinate niște oameni detestați pentru mîrșăviile lor și

1. SIMON (M.), *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, pp. 130-139.
2. Pentru toate cele ce urmează trimitem la: ALLARD (P.), *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, Paris, 1905; *Les dernières persécutions du troisième siècle*, Paris, 1907; BOUCHÉ-LECLERQ (A.), *op. cit.*; GRÉGOIRE (H.), *op. cit.*; MOREAU (J.), *op. cit.*; DELVOYE (Ch.), *Les persécutions contre les crétiens dans l'Empire romain*, 1967; GRIFFE (E.), *Les persécutions contre les crétiens aux Ier et IIe siècles*, Paris, 1967; MESLIN (M.) și PALANQUE (J.-R.), *op. cit.*, MESLIN (M.), *op. cit.*; SIMON (M.), *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris, 1972; DANIÉLOU (J.), *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle*, Paris, 1985.

> cărora mulțimea le spunea „creștini". [...] Reprimată pe moment, această execrabilă superstiție și-a făcut din nou apariția. [...] Atunci ei au fost învinovățiți, nu atît pentru crima de incendiu, cît pentru ura pe care le-o purta tot neamul omenesc. Execuția lor a fost însoțită de batjocuri: au fost îmbrăcați în piei de animale, ca să moară de mușcăturile cîinilor, sau răstigniți pe cruci pentru ca, la lăsarea întunericului, să fie utilizați ca torțe nocturne pînă vor fi ars de tot. [...] De aceea, deși oamenii aceștia erau vinovați și meritau cele mai grozave pedepse, ei trezeau compasiunea la gîndul că erau sacrificați nu pentru interesul general, ci pentru cruzimea unuia singur[1].

Singură consolare: acest act barbar rămîne izolat și nu presupune, orice ar spune Tertulian, existența unei legi speciale contra creștinilor[2]. De altfel, nu există o legislație specifică nici chiar cincizeci de ani mai tîrziu dar, sub presiunea opiniei publice, ostilă sectei, magistrații sînt puși în situația să pedepsească cu asprime, fără a ști prea bine cum să procedeze. În 111-112, Pliniu cel Tînăr, pe atunci guvernator al Bitiniei, raportează asupra activității sale și cere instrucțiuni împăratului Traian: „N-am primit niciodată informații privitoare la creștini; nu știu deci pentru care fapte și în ce măsură se aplică de regulă pedeapsa sau urmăririle. Mă întreb, nedumerit, dacă trebuie să țin cont de diferențele de vîrstă sau dacă cei de vîrstă fragedă sînt judecați la fel ca adulții; dacă pot ierta pe cel ce se căiește sau dacă un creștin convins nu beneficiază de nici o reducere a pedepsei în caz că abjură; dacă e pedepsit chiar simplul nume de creștin, în absența crimelor, sau sînt pedepsite crimele pe care le implică numele". Așteptînd directive, el a procedat cum a crezut că e mai bine. I-a executat pe cei care, chiar sub amenințarea torturilor, perseverau în credința lor, pentru că trebuia „să pedepsească măcar încăpățînarea". Celor care negau, acceptînd să aducă jertfe zeilor sau să-l hulească pe Isus, le-a dat drumul. De altfel, acești oameni susțin că duc o viață pașnică și curată și că tot ce le-a putut găsi el însuși e „o superstiție nesăbuită și fără de măsură". Așadar, conchide Pliniu, ce trebuie să fac pe viitor? Care sînt recomandările? Traian răspunde:

> Dragul meu Pliniu, ai procedat corect în examinarea cauzelor acelora care îi-au fost denunțați drept creștini. Pentru că nu se poate institui o regulă generală, avînd, ca să zic așa, o formă fixă. Nu există inculpări din oficiu. Dacă îți sînt denunțați și apoi dovediți ca atare, trebuie să-i condamni, dar cu restricția următoare: cel ce va nega că a fost creștin și va da prin fapte proba evidentă, adică va aduce jertfe zeilor noștri, chiar dacă a fost suspect în trecut, va obține iertarea ca preț al căinței sale. Cît despre denunțurile anonime, ele nu trebuie să joace nici un rol[3].

Astfel, situația creștinismului e cu deosebire precară: virtual interzis, el e practic tolerat, dacă nu intervine presiunea populară, și avem a face

1. *Annales*, Cărțile XIII-XVI, trad. de P. Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1978, pp. 170-172 (XV, 44).
2. GRÉGOIRE (H.), *op. cit.*, p. 25. Tertulian o spune în *Ad nationes*, 7 și *Apologeticum*, 5; este vorba de *Institutum Neronianum*.
3. PLINIU CEL TÎNĂR, *Lettres*, trad. de M.Durry, Paris, Les Belles Lettres, 1947, vol. IV, pp. 73-75 (scrisorile 96-97).

mai degrabă cu cazuri izolate: în afara celui expus de Pliniu, nu cunoaştem, sub Traian, alte martirii decît cel al lui Simeon, episcop de Ierusalim, şi cel al lui Ignaţiu, episcop al Antiohiei. Sub Hadrian, Antoniu cel Pios, Marcus Aurelius şi Commodian, principiile enunţate de Traian rămîn în vigoare, dar se înregistrează şi un anumit număr de victime. Totuşi represiunea e ordonată nu de împăraţii înşişi, ci de guvernatorii confruntaţi cu dificultăţi locale. Războaiele, sărăcia, invaziile, epidemiile, uneori chiar şi creşterea numărului creştinilor incită mulţimea care se dedă la violenţe sau cere pedepse exemplare. Sub Marcus Aurelius sînt ucişi Justin, Sagaris – episcop de Laodiceea şi Publius, episcop al Atenei. Persecuţii grave se înregistrează la Lyon, în 177, unde, în timpul sărbătorilor cultului imperial, gloata atribuie creştinilor moravuri abominabile: vreo cincizeci de persoane sînt torturate, iar tînăra Blandine piere în arenă în chinuri groaznice. Totuşi, în lipsa unei legi precise, persecuţiile sînt sporadice, cu forme virulente, mai ales în perioade de criză, dar despărţite de perioade mai mult sau mai puţin lungi de destindere.

În 202, pentru a împiedica extinderea mişcării montaniştilor din Africa de Nord şi a refuzului serviciului militar de către creştinii radicali, Septimiu Sever interzice convertirile, iar rîndurile martirilor se îngroaşă cu cîteva nume noi. Succesorii săi – Caracalla, Elagabal, Sever Alexandru şi chiar Maximin – renunţă la persecuţii şi Biserica va cunoaşte pacea pînă la mijlocul secolului al III-lea. Dar, în 250, Decius se ambiţionează să consolideze coeziunea statului şi ordonă un sacrificiu general adus zeilor. Ceea ce vrea el e un gest şi nu o reală convertire la păgînism, dar de această dată, chiar dacă numărul victimelor nu e considerabil, creştinii refractari sînt prigoniţi fără milă timp de cîteva luni. Dificultăţile crescînde ale Imperiului nu îmbunătăţesc deloc situaţia. În 275, Valerian, ameninţat de invazii la toate frontierele, încolţit de o gravă criză financiară, impune sacrificii în cinstea zeilor, iar în anul următor ameninţa clericii cu execuţia. Scopul e politic: să lipsească Biserica de conducătorii săi şi să-şi însuşească bunurile ecleziastice. Totuşi, fiul său, Gallienus, promulgă în 262 un edict stipulînd toleranţa şi deschide calea păcii pentru o jumătate de veac.

Aceasta ia sfîrşit cu Diocleţian, care a crezut că poate asigura permanenţa şi stabilitatea puterii instituind Tetrarhia, în cadrul căreia doi Auguşti sînt asistaţi de doi Cezari. Unul dintre Cezari e Galerius, adversar înverşunat al creştinilor, pe care-i consideră periculoşi pentru unitatea Imperiului. În 303, Diocleţian decide măsuri severe: interzicerea cultului, dărîmarea bisericilor, decăderea aristocraţilor, pierderea libertăţii pentru foştii sclavi eliberaţi din administraţia imperială. Un al doilea edict ameninţă clerul cu închisoarea, în timp ce un al treilea prevede punerea în libertate a celor care abjură şi tortura pentru încăpăţînaţi. În 404, sub ameninţarea cu moartea sau cu condamnarea la ocnă, din nou obligaţia de a aduce jertfe zeilor. Victimele au fost destul de numeroase, îndeosebi în Egipt, Siria şi Palestina.

Începînd din 310, furtuna se mai potoleşte în Occident, sub Maxenţiu şi Constantin, dar continuă să facă ravagii în Orient, sub Galerius şi Maximin Daia, Cezarul acestuia. Se declanşează lupte aprige pentru putere. Licinius, adversarul lui Maximin Daia, îşi dă seama că toţi creştinii îl vor susţine pe acela care va asigura libertatea cultului. Galerius era pe

moarte. Licinius îl sfătuieşte să pună capăt persecuţiei: în aprilie 311, Galerius promulgă un edict de toleranţă autorizînd libertatea întrunirilor şi proclamînd creştinismul drept *religio licita*. Credincioşii pot în sfîrşit să respire.

Creştinii au avut, desigur, de suferit, dar nu în mod sistematic. Iar unii împăraţi s-au arătat concilianţi: Antoninus trecea drept un protector, ca şi Caracalla, după cum scrie Tertulian; Elagabal îi tolera, Alexandru Sever îl aşază pe Hristos în oratoriul său, iar Constantin refuză să aplice decretele lui Diocleţian[1]. De altfel, Eusebiu din Cezareea admite, la începutul secolului al III-lea, că Biserica are mai multe probleme cu ai săi decît cu persecutorii păgîni.

Într-adevăr, pentru a se putea fonda o ortodoxie, putea fi invocată rugăciunea lui Isus, aşa cum a fost transmisă de Ioan (17, 11): „Părinte Sfinte, păzeşte-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat, ca să fie una precum sîntem şi Noi"*. Dar într-o doctrină răspîndită dinspre Occident spre Orient, divergenţele nu contenesc să apară din diversitatea de spirit şi de culturi. Dumnezeu nu contrînge pe nimeni, iar credinţa, care-i o opţiune, e pusă în relief chiar prin aceste divergenţe. De aceea spune Pavel, în prima sa *Epistolă către Corinteni* (11, 19): „Căci trebuie să fie între voi şi eresuri ca să se învedereze între voi cei încercaţi"[2].

Minoritari, nevolnici şi prigoniţi, creştinii nu pregetaseră să revendice sus şi tare toleranţa şi libertatea de gîndire. La sfîrşitul secolului al II-lea Tertulian se indignează: „Fiecare provincie, fiecare îşi are propriul zeu. [...] Noi sîntem singurii cărora ni se refuză dreptul de a avea o religie a noastră". Şi continuă cu o emoţionantă declaraţie:

> Fie ca unul să-l venereze liber pe Dumnezeu, iar celălalt pe Jupiter; ca unul să-şi poată ridica braţele rugător către cer, şi celălalt către altarul Bunei Credinţe. [...] Ca unul să-şi poată încredinţa sufletul lui Dumnezeu, iar celălalt, viaţa aminte aşadar la crima de necredinţă, atunci cînd îi lipsiţi pe oameni de libertatea religiei şi le interziceţi alegerea divinităţii[4].

Lactanţiu nu-i mai puţin elocvent, la începutul secolului al IV-lea: „Nu există sacrificiu adevărat, dacă-i făcut sub constrîngere. [...] Noi, dimpotrivă, nu cerem ca Dumnezeul nostru să fie venerat în silă. [...] Dacă cineva refuză să-l proslăvească, noi nu ne supărăm. Ne lăsăm doar în seama atotputerniciei sale, putînd pedepsi atît dispreţul pe care i-l arată unii, cît şi injuriile aduse slujitorilor săi. [...] Răzbunarea i-o lăsăm lui Dumnezeu"[4]. Înţeleaptă atitudine, atîta doar că nu creştinii vor fi un model în această privinţă.

1. BAYET (A.), *Histoire de la morale en France*, vol. II, p. 71; JOLY (R.), *Origines et évolution de l'intolérance catholique*, p. 17.
* Pentru citatele din *Biblie*, am folosit versiunea din 1982, apărută la Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti (n. ed.).
2. CRISTIANI (L.), *Brève histoire des hérésies*, p. 7.
3. TERTULLIEN, *Apologétique*, trad. de J.P. Waltzing şi A. Severyns. Paris, Les Belles Lettres, 19294, p. 61 (XXIV, 5-6).
4. *De Institutionibus divinis*, V, 21, in *Patrologie latine*, vol. VI, col. 619-620.

În secolul al II-lea, Irineu propune un prim expozeu sistematic al credinţei. Socotind că a venit clipa unificării religiei şi deci a combaterii doctrinelor eronate, el redactează lucrarea *Contra haereses*, mai mult decît necesară într-o epocă în care par nesfîrşite certurile asupra chestiunilor doctrinare, îndeosebi trinitare şi hristologice, şi în care sectele nu încetează să se sfîşie între ele. Dacă creştinismul se putea considera drept o revendicare a libertăţii de gîndire în raport cu păgînismul, ereziile nu-s şi ele o revendicare similară în raport cu ortodoxia? Numai în aparenţă, căci ele tind să înlocuiască o ortodoxie cu alta, un Adevăr cu altul. Totuşi, întrucît nici o tendinţă nu are destulă putere şi cum toate sînt ameninţate de Imperiu, neînţelegerile se limitează deocamdată la dezbateri teologice şi la anatemizări reciproce, într-o confuzie care-i face pe păgîni să ridice din umeri.

Iar erezii, Dumnezeu ştie cîte mai erau! Pe la 140, gnosticul Marcion susţine că Dumnezeul evreilor nu-i decît un demiurg, vinovat de Rău, în timp ce Isus, revelatorul Dumnezeului graţiei, nu era o fiinţă întrupată, ci o apariţie fără corp real, pentru că el nu se putea încarna într-un trup creat de un demiurg rău. În consecinţă, Marcion predică un ascetism absolut, mergînd, ca mai tîrziu catharii, pînă la a respinge procreaţia. Tertulian îi combate încă pe marcioniţi în *Adversus Marcionem*, cînd apare Valentin, pentru care lumea nu e creată de Dumnezeu, ci emanată de el. Din Dumnezeul transcendent emană la rîndul lor treizeci de eoni, fiinţe divine constituind împreună Pleroma, dintre care ultimul e Înţelepciunea... Vreo treizeci de ani mai tîrziu, Montanus exaltă Virginitatea, se prezintă drept „paraclet", profesează milenarismul şi îndeamnă la martiraj. Pentru encratiţi sau abstinenţi, adepţi ai lui Taţian Asirianul, care interzic căsătoria, sediul răului e materia; carpocraţienii propovăduiesc contrariul – ca mai tîrziu adepţii quietismului –, consideră că tot ce se petrece în materie nu afectează sufletul, acceptă toate dezordinile senzualităţii şi preconizează comunismul. Ofiţii iniţiază cultul şarpelui din Paradisul terestru. În secolul al III-lea, Theodot fondează în Bizanţ adopţianismul care, nevăzînd în Isus decît un om adoptat de Dumnezeu, neagă dogma Sfintei Treimi. În acelaşi timp, pe la 210, Noet din Smirna inventează monarhianismul, dezvoltat în special de discipolul său, Sabellius, care va da numele sectei; şi de data aceasta Sfînta Treime e abolită, dar pentru că Fiul se identifică acum cu Tatăl. Şi iată-l pe Arius, preot din Alexandria, pentru care cele trei persoane nu sînt nici egale şi nici contopite, Tatăl, singurul nenăscut, fiind superior Fiului, doctrină ce diminua importanţa Cuvîntului divin şi contesta divinitatea lui Isus. Mai e şi maniheismul, propovăduit de Mani sau Manes, sincretism ce îmbină creştinismul eretic al gnosticilor şi al marcioniţilor cu dualismul iranian[1]. În lipsă de alte mijloace, se recurge la persuasiune, la dezbateri, la excomunicare, dar nu-i departe vremea cînd ereticii vor fi trataţi cu mai multă asprime.

1. Vezi MESLIN (M.) şi PALANQUE (J.-R.), *op. cit.*, pp. 24-25, 32, 51, 62; STEINMANN (J.), *Tertullien*, pp. 141-142; CRISTIANI (L.), *op. cit.*, pp. 9-15.

Sfîrşitul păgînismului

În ziua de 30 aprilie 311, fostul persecutor Galerius, pe moarte fiind, semnează un edict de toleranţă făcînd în sfîrşit din creştinism, după trei veacuri, o *religio licita*. Doi ani mai tîrziu, în februarie 313, Constantin, învingător al lui Maxenţiu, îl întîlneşte la Milano pe cumnatul său, Licinius. Pe 13 iunie, acesta publică la Nicomedia proclamaţia cunoscută sub numele de Edictul de la Milano. În realitate, chiar dacă anumite elemente provin din deliberările de la Milano, care au avut loc cu cîteva luni mai devreme, textul cu acest nume a fost atribuit lui Constantin de către Eusebiu în *Istoria ecleziastică*: terminîndu-şi cartea după înfrîngerea lui Licinius în faţa lui Constantin, în 324, episcopul Cezareii, maestru în elogieri, consideră oportun să-i atribuie meritul învingătorului[1]. Textul, transmis de către Eusebiu şi Lactanţiu, era important:

> Cu ocazia fericitei întîlniri de la Milano, eu Constantin Augustus şi eu Licinius Augustus, luînd în consideraţie tot ce interesează utilitatea securităţii publice, credem că, printre toate hotărîrile profitabile pentru cea mai mare parte a populaţiei, trebuie să le punem pe acelea care se referă la respectul datorat divinităţii, dînd astfel creştinilor, dar şi tuturor celorlalţi, libertatea de a-şi urma religia aleasă, astfel încît ceea ce este sfînt în aşezămîntul ceresc să poată fi plin de bunăvoinţă, potrivit pentru noi înşine, dar şi pentru toţi cei aflaţi în stăpînirea noastră[2].

Declaraţia mai prevedea şi restituirea imediată a bunurilor bisericeşti confiscate. Aceste decizii riscau, bineînţeles, să rămînă literă moartă: împăratul sau unul dintre succesori putea să-şi schimbe părerea. Şi poate că aşa s-ar fi şi întîmplat dacă împăratul Constantin, fără a se opri la declararea simplei toleranţe, nu s-ar fi convertit public la creştinism. Va fi fost oare aceasta, aşa cum se spune, consecinţa unei revelaţii? Va fi avut el, în 312, în ajunul bătăliei de la podul Milvius, unde l-a învins pe Maxenţiu, viziunea unui Isus îndemnîndu-l să însemne scuturile soldaţilor săi cu simbolul creştin? Cel puţin aceasta este versiunea consemnată, încă din timpul vieţii sale, de către autorii creştini. Adeziunea lui era aceea a unui superstiţios?[3] Oricum, ea a surprins: păgînismul este încă majoritar şi armata însăşi e păgînă, închinîndu-se zeului Soare. Poate că împăratul a mizat pe viitor. El ştie că, sleit, păgînismul nu mai poate asigura o coeziune suficientă unui imperiu ce se clatină deja, ameninţat fiind din toate părţile. Dimpotrivă, creştinismul a făcut dovada rezistenţei şi a energiei sale: de ce n-ar realiza prin el unitatea credinţelor, spre beneficiul puterii? Totuşi, creştinii erau pînă atunci divizaţi în privinţa serviciului militar datorat Romei: Origene din Alexandria, Tertulian, Lactanţiu sînt ostili războiului, dar Tertulian atestă, în 197, că numărul creştinilor din legiuni e considerabil. Or, Conciliul de la Arles din 314

1. Faptul a fost stabilit de către GRÉGOIRE (H.), *op. cit.*, p. 88. Vezi şi DAGRON (G.), *L'Empire romain d'Orient au IVe siècle*, p. 176.
2. Citat de MESLIN (M.) şi PALANQUE (J.-R.), *op. cit.*, p. 207.
3. LOT (G.), *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, pp. 35-36.

pune capăt discuţiilor, ameninţîndu-i cu excomunicarea pe cei ce refuză să poarte armele. Pentru a linişti temerile unei puteri bine orînduite, era necesară şi o repudiere clară a antimilitarismului. Arles consacră o înţelegere: Biserica va susţine Imperiul, Imperiul va deveni protectorul creştinismului[1].

Dacă atunci creştinismul a cîştigat, aceasta nu s-a datorat unei puteri de convingere în stare să zguduie sufletele păgîne cele mai împietrite şi nici originalităţii sale absolute, căci mithriacismul, de exemplu, prezenta un anumit număr de puncte comune cu el. De multă vreme Imperiul căuta o religie în stare să asigure o unitate morală, şi tocmai de aceea fusese instituit cultul împăratului. Numai că acesta era doar mărturie de vasalitate şi de devotament, nu şi o credinţă, cu tot elanul şi misticismul pe care le presupune. În 274, pornind de la misterele zeului Mithra, Aurelian fondase religia numită *Sol invictus*, bazată pe o heliolatrie vag monoteistă, dar instabilă şi puţin convingătoare. Dar altul a fost factorul decisiv. Celelalte culte erau cu toate tolerante: Mithra coexista fără probleme cu Jupiter. Dimpotrivă, exclusivismul creştin era, chiar prin intoleranţa sa, un excelent instrument de coeziune, un liant[2]. Cartea merita să fie jucată.

Edictul de la Milano asigură libertatea cultelor şi, abil politician, Constantin se străduieşte să rămînă imparţial. El menajează păgînismul şi, preocupat să nu-şi îndepărteze partizanii, păstrează titlul de *Pontifex maximus* şi nu primeşte botezul decît în 337, pe patul de moarte. Dar simbolurile creştine apar pe monezi din 315, iar în 317, introduce pe *labarum*, stindardul imperial, o monogramă ce face din el un creştin. Nu peste multă vreme apar, pe nesimţite, măsuri anti-păgîne: Constantin condamnă cultul lui Apollo; după 330, interzice funcţionarilor să aducă jertfe zeilor în cadrul ceremoniilor oficiale, proscrie sacrificiile domestice[3]. Intervine ca arbitru în certurile Bisericii, ia atitudine contra donatiştilor din Africa, convoacă în 325 conciliul de la Niceea, iar în anul următor obligă diverse secte eretice să se supună[4]. Tronul se aliază cu altarul, vîntul îşi schimbă direcţia. În 330, împăratul fondează Constantinopolul, cetate creştină, luînd astfel Romei, infectată de păgînism, rolul ei de capitală[5].

Păgînismul cunoaşte cu toate acestea o ultimă tresărire de orgoliu sub domnia efemeră (361-363) a lui Iulian, zis Apostatul. Nepot al lui Constantin, el primise o educaţie creştină, dar reluase în secret legătura cu învăţătura filosofilor. Pasionat de elenism, el credea cu putere în forţa tradiţiei culturale, inseparabilă de vechea religie. Format în spiritul neoplatonismului, el era de asemenea adeptul sectelor din Asia Mică şi fusese iniţiat în riturile orientale[6]. Iluminat, închinîndu-se lui Helios-Rege, el a crezut în posibilitatea restaurării unei Biserici păgîne, de tendinţă monoteistă.

1. BAYET (A.), *Pacifisme et christianisme aux premiers siècles*, pp. 127-145.
2. BAYET (A.), *ibid.* pp. 158-173.
3. LOT (F.), *op. cit.*, pp. 36-39.
4. DELVOYE (Ch.), *op. cit.*, pp. 352.
5. SIMON (M.), *op. cit.*, pp. 42-43.
6. PALANQUE (J.-R.), ***Le Bas-Empire***, p. 36.

Scrierile sale îl prezintă hotărît să nu revină la procedeele violente ale lui Diocleţian: „Pe toţi zeii, eu nu vreau ca galileenii să fie condamnaţi la moarte, şi nici să fie loviţi pe nedrept sau maltrataţi în vreun fel"[1]. Mărturia lui Ammianus Marcellinus confirmă aceste intenţii: „El adună pe episcopii creştinilor cu opinii divergente şi mulţimea credincioşilor şi le ceru cu blîndeţe să renunţe la neînţelegerile lor şi să profite de toleranţa ce li se oferea de a practica fără teamă religia pe care şi-au ales-o"[2]. Poate că totuşi era în asta, după cum ne lasă să înţelegem istoricul păgîn însuşi, mai multă diplomaţie decît bunătate: împăratul spera poate să slăbească creştinismul lăsînd să se dezvolte disidenţele rivale. El însuşi nu avea decît dispreţ pentru o religie considerată drept incultă şi intolerantă: „Ce dovadă de evlavie e asta, întreba el, să-l numeşti pe Dumnezeu gelos? Cum poate cineva să spună o asemenea minciună? Dacă Dumnezeu e gelos, atunci înseamnă că ceilalţi zei sînt adoraţi de toate celelalte naţii împotriva voinţei sale. Cum se face atunci că acest gelos n-a împiedicat popoarele să venereze alţi zei în loc să i se închine lui? [...] Departe de noi asemenea copilării, nu ne mai antrenaţi în asemenea blasfemii"[3]. Cel puţin acest filosof exprima o convingere profundă atunci cînd spunea: „Pentru a-i persuada pe oameni şi pentru a-i instrui, trebuie să se recurgă la raţiune şi nu la lovituri, la ultraje şi la suplicii corporale"[4]. A încercat totuşi să-i elimine pe creştini din posturile administrative şi militare şi să-i excludă din învăţămînt, dar legea a fost abrogată îndată după moartea lui. Domnia sa a fost prea scurtă pentru ca el să poată spera un rezultat: de altfel s-a confruntat cu o indiferenţă aproape generală. Dacă e să credem legenda răspîndită în mediile creştine, pe patul de moarte el ar fi murmurat: „Ai învins, Galileanule"[5]. Deja Grigorie de Nazianz, la numai cîţiva ani de la moartea lui Iulian, îl numea apostat neruşinat şi vîndut diavolului, făcînd pe sufletul nobil, dar fără a ezita, în mod ipocrit, să aţîţe gloata contra creştinilor. Va trebui să aşteptăm pe Erasmus, Bodin sau Montaigne pentru a-i reabilita memoria[6]. O dată cu el se stinge ultimul apărător al păgînismului.

Raliat de-acum la credinţa noua, împăratul devine braţul secular al unei Biserici triumfătoare, în timp ce păgînismul primeşte lovitură după lovitură de la succesorii lui Constantin. Edictul de la Milano instaura o libertate a cultelor care n-avea să reziste multă vreme noilor presiuni. În 346, Firmicus Maternus face referinţă la Deuteronom, unde Dumnezeu îndeamnă la pedepsirea, dacă e cazul, a unor cetăţi întregi şi-i zoreşte pe suverani să se supună legii sale: „Dar şi voi, prea sfinţi împăraţi, aveţi

1. IULIAN, *Œuvres complètes*, trad. de J. Bidez, Paris, Les Belles Lettres, 1924, vol. I, partea a II-a, p. 143 (scrisoarea 83).
2. AMMIANUS MARCELLINUS, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, trad. de J.C. Rolfe, London, Heinemann, 1937, vol. II, p. 203 (XXII, 5, 3).
3. *Contre les chrétiens*, in *Œuvres complètes*, trad. de E. Talbot, Paris, Plon, 1863, p. 334.
4. *Œuvres complètes*, vol. I, partea a II-a, p. 195 (scrisoarea 114).
5. SIMON (M.), *op. cit.*, pp. 255-263.
6. Asupra lui Iulian, vezi BIDEZ (J.), ***La vie de l'empereur Julien***, Paris, 1930 şi îndeosebi importanta lucrare colectivă intitulată ***L'empereur Julien*** (Paris, 1978-1981, 2 vol.) ce conţine, de la sfîrşitul lumii antice şi pînă în zilele noastre, o mulţime de mărturii şi de texte.

datoria să pedepsiţi acest flagel [păgînismul] şi să-l reprimaţi. Legea lui Dumnezeu cel atotputernic vă ordonă să pedepsiţi cu severitate prin toate mijloacele crima de idolatrie. Divinitatea supremă, prea sfinţi împăraţi, vă făgăduieşte favorurile iertării sale şi vă hărăzeşte înmulţirea unei nemărginite prosperităţi. Dar, pentru aceasta, faceţi ce vă ordonă şi înfăptuiţi ceea ce vă prescrie"[1]. Nu-i mai recunoaştem acum pe cei ce invocau odinioară toleranţa şi nu se mai sinchisesc acum să întindă şi celălalt obraz. Patruzeci de ani mai tîrziu, încurajat de succesele înregistrate, Ioan Hrisostom exclamă, însufleţit de un zel cucernic: „Fiecare să se străduiască să-şi convertească fratele, de-ar fi să recurgă la violenţă!". Un an mai tîrziu, nu se sfieşte să amintească faptul că de-acum înainte creştinii fac legea: „Cum? Sînt pedepsiţi cei care defăimează numele împăratului, dar sînt cruţaţi cei care hulesc numele Suveranului Suprem? [...] Evreii şi păgînii să nu uite că acum creştinii sînt păstrătorii ordinii publice"[2]. Acum mulţimile creştine şi chiar puterea se dedau la violenţe contra păgînilor. În 415, la Alexandria, tînăra Hypatia, filosoafă şi matematiciană, faimoasă pentru ştiinţa şi frumuseţea ei, e linşată în timpul unei răzmeriţe stîrnite de Sfîntul Chiril. La începutul secolului al VI-lea, Iustinian lansează, în cursul campaniilor din Grecia şi din Anatolia, expediţii punitive împotriva păgînilor refractari[3]. S-au schimbat timpurile, iar acum păgînii trebuie să cerşească îndurare şi dreptate. În numele vechiului patriotism roman, Symmacus cere, în secolul al IV-lea, ca împăraţii să respecte cultele strămoşeşti: „Înţelepciunea divină a dat tuturor oraşelor puteri tutelare diferite între ele. [...] Ce-i cu toate aceste adoraţii diverse? [...] Ce contează diferenţele dintre metodele noastre în căutarea adevărului?". Retorul Themistios recomandă împăratului Iovianus să fie tolerant şi-i aminteşte că „acela care se foloseşte de constrîngere atentează la libertatea lăsată de Dumnezeu"[4]. În zadar păgînul Maxim de Madaura îi laudă sfîntului Augustin, nemilos faţă de donatişti, virtuţile unui deism tolerant şi-l invită să-i admită pe „aceşti zei prin care noi toţi, atîţi cîţi sîntem, cinstim şi adorăm în mii de moduri diferite, dar în acelaşi acord, pe Tatăl comun al zeilor şi al oamenilor"[5].

Eforturi zadarnice, căci vexaţiunile contra vechii credinţe nu fac decît să se multiplice. Începînd din 341, sînt abolite sacrificiile; în 356 se ordonă închiderea templelor şi se decretează pedeapsa cu moartea împotriva celor care iau parte la sacrificii sau venerează idoli. În 379, Graţian renunţă, simultan cu colegul său Teodosie, la titlul de *Pontifex maximus*. În 382, cu toată împotrivirea păgînilor indignaţi, Graţian scoate din sala de şedinţe a Senatului statuia Victoriei, instalată acolo de pe timpul lui Augustus. Teodosie merge şi mai departe. În 391, el proscrie la Roma orice act ritual, pînă şi simpla vizitare a templelor. În anul următor, un decret interzice adorarea idolilor, sacrificiile, cultul larilor şi al penaţilor, stîrpind pînă şi rădăcinile domestice şi private ale vechii religii. În 399 se

1. FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, trad. de R. Turcan, Paris, Les Belles Lettres, 1982, pp. 153-154.
2. Texte citate de JOLY (R.), *Origines et évolution de l'intolérance catholique*, p. 46.
3. DELVOYE (Ch.), *op. cit.* p. 352.
4. Citat de ROUGIER (L.), *Celse contre les chrétiens*, p. 83.
5. Citat de CHÉREL (A.), *Histoire de l'idée de tolérance*, p. 144.

dă ordinul nimicirii templelor de la ţară şi dărîmării statuilor; între 407 şi 415 se confiscă veniturile templelor, ultimele dintre acestea fiind şterse de pe suprafaţa pămîntului în 435. Jocurile Olimpiei se celebrează pentru ultima oară în 394, iar misterele de la Eleusis în 396. Teodosie, care a făcut oficial din creştinism religia de stat, dă lovitura de graţie[1]. Păgînii nu sînt urmăriţi şi nici constrînşi la practici creştine, însă libertatea de conştiinţă e iluzorie, nefiind însoţită de libertatea de expresie şi de cult. Fireşte, edictele nu-s aplicate *ad litteram*, împăraţii neputînd trata drept criminali un mare număr dintre supuşii lor, dar furiile populare, odinioară orientate contra noilor veniţi, se dezlănţuie acum în sens invers şi nu o dată poţi vedea creştini dărîmînd temple şi statui[2]. Creştinarea întîlneşte şi multe rezistenţe, mai ales la ţară, unde va trebui să mai combată păgînismul şi în secolele al VI-lea şi al VII-lea, precum şi în mediile intelectuale, la Symmacus sau la Nichomacus, Macrobius sau la Ammianus Marcellinus, dar e o luptă de ariergardă: lipsit de o veritabilă coeziune şi de unitate doctrinară, păgînismului nu-i mai rămîne decît să se stingă, spulberat de suflul Galileanului. Victoria creştinismului precede cu puţin agonia Imperiului de Apus. În 410, Roma e jefuită de goţii lui Alaric, iar contemporanii văd în aceasta simbolul sfîrşitului unei lumi. În 476, fiul unui dregător al lui Attila, Odoacru, devenit comandant al gărzii pretoriene, îl detronează pe ultimul vlăstar al împăraţilor, Romulus, zis în bătaie de joc şi Augustulus, iar armata sa îl proclamă rege[3].

Păgînismul doborît sau pe cale de a fi, Bisericii îi rămîne să se confrunte de acum cu un alt duşman, mult mai periculos pentru coeziunea şi autoritatea sa: erezia. Pe măsură ce situaţia evoluează, Biserica impune principiul unei ortodoxii căreia doar ea îi este depozitară şi păzitoare. A trecut vremea cînd Pavel spunea: *Haereses opportet esse* – e bine să existe erezii. De altfel, am putea cita şi alte texte justificînd măsurile împotriva deviaţioniştilor. Chiar şi la Pavel, în întîia *Epistolă* către corinteni (5,13): „Scoateţi afară dintre voi pe cel rău". Sau în a doua *Epistolă* a lui Ioan (10-11): „Dacă cineva vine la voi şi nu aduce învăţătura aceasta, să nu-l primiţi în casă şi să nu-i ziceţi: Bun venit! Căci cel ce-i zice Bun venit! se face părtaş la faptele lui cele rele"[4]. Creştinismul, monoteist şi exclusivist, aduce concepţia unui Dumnezeu răzbunător care-şi ocroteşte supuşii şi-i pedepseşte pe adversarii dreptei credinţe. În *De mortibus persecutorum* (*Despre moartea persecutorilor*), Lactanţiu arată că Domnul i-a blestemat pe persecutori: Severus şi-a tăiat venele, Maximin s-a spînzurat, Galerius a putrezit de viu, Diocleţian a sfîrşit în întristare şi sărăcie, Maximin Daia s-a otrăvit. El conchide: „Dumnezeu a spulberat de pe pămînt aceste nume trufaşe". În schimb, prietenii creştinilor, asemenea lui Constantius, mort în patul său, au scăpat de mînia divină[5].

1. Vezi SIMON (M.), *op. cit.*, pp. 281-295; BAYET (A.), *Pacifisme et christianisme*, pp. 205-207; PALANQUE (J.-R.), *Le Bas-Empire*, pp. 37-38.
2. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'intolérance religieuse et la politique*, pp. 333-334.
3. SIMON (M.), *op. cit.*, p. 409.
4. JOLY (R.) a găsit, în Vechiul şi Noul Testament, un mare număr de texte justificînd intoleranţa *(Origines et évolution de l'intolérance catholique)*, pp. 27-38.
5. LABRIOLLE (P. de) *Histoire de littérature latine chrétienne*, vol. I, pp. 312-313.

Or, ereziile, deja numeroase în secolele al II-lea şi al III-lea, n-au încetat să se înmulţească. În secolul al IV-lea, Priscillian de Avila, suspect de maniheism, predică ascetismul şi recursul la Evangheliile apocrife, în timp ce călugărul Pelagius contestă doctrina graţiei divine: afirmînd libertatea omului şi înclinaţia sa de a accede la sfinţenie, el minimalizează păcatul originar şi face inutilă Răscumpărarea. Priscillianismul va fi condamnat la concliul de la Braga, în 565, iar pelagianismul în 412, la cel de la Cartagina. În Orient, episcopul Apolinarie al Laodiceii, care susţine că Verbul constituie sufletul lui Hristos, e sancţionat, între 377 şi 381, de patru concilii. În jurul anului 340, Fotin, renovator al sabelianismului, fondează fotinianismul.

Disidenţii dau mult de furcă Bisericii. În Africa, Donatus pretinde că păcătoşii învederaţi, îndeosebi episcopii şi preoţii predicatori, nu mai aparţin Bisericii, iar împărtăşaniile pe care le administrează n-au valoare. Această periculoasă doctrină, conform căreia donatismul constituie singura Biserică adevărată a fost vehement combătută şi interzisă în 313 la conciliile de la Lateran (313) şi Arles (314). Mai era şi grava problemă a arianismului. Pentru adepţii lui, Dumnezeu e unul şi veşnic, Verbul nefiind decît prima sa creatură. Superior şi anterior oricăror alte creaturi, Verbul nu poate fi numit Dumnezeu decît în măsura în care a dat naştere lumii, pe cînd Sfîntul Duh nu e, la rîndul său, decît prima creatură a Fiului. Aceasta a iscat numeroase discuţii care au dus, în 325, în cadrul Concliului de la Niceea, convocat de Constantin, la respingerea radicală a sectei şi la fixarea doctrinei: de-acum înainte se va vorbi de consubstanţialitate pentru a afirma perfecta egalitate dintre Verb şi Tatăl ceresc. Nu înseamnă că lupta s-a încheiat, pentru că s-au dezvoltat diverse alte varietăţi de semiarianism, de care avea să-şi bată joc şi Voltaire. Teologul Athanasie utilizase termenul *homoousios* – consubstanţial. Arienii cei mai îndîrjiţi susţineau că Verbul e neasemuit – *anomoïos* – şi-şi spuneau anomeeni, în timp ce semiarienii, admiţînd *homoïosos* – asemănător în substanţă – se desemnau ca *homiousieni*. În sfîrşit, discipolii lui Akakios din Cezareea, zişi homeeni, asigurau că Verbul e asemănător – *omoïos* – Tatălui, fără a preciza dacă îi este asemănător în substanţă. Dar nu numai de Tată şi de Fiu era vorba: nici Sfîntul Duh n-a fost uitat. Divin sau nu? Chestiunea s-a pus în 360. Nu, răspundeau arienii împreună cu un mare număr de semi-arieni: aceştia vor fi adversarii sfîntului Duh, sau pneumatomahii.

Aveai de ce să-ţi pierzi capul. Secolul al V-lea n-a fost mai înţelept. Acum apare Nestorius, episcop de Constantinopol, care refuză, în 428, să atribuie Mariei titlul de *Theotokos* (Născătoare de Dumnezeu), întrucît ea n-ar fi, după el, decît mama omului Isus *(Christotokos)*. Regretabilă nuanţă ce ruina unitatea persoanei lui Hristos: nestorianismul e combătut de Chiril, patriarhul Alexandriei, şi condamnat în 431 la Efes. Afacerea avea să reizbucnească o dată cu călugărul Eutyches, animat de lăudabila intenţie de a-l combate pe Nestorius, dar numai pentru a cădea din Charybda în Scylla; nu există decît o natură, căci umanitatea lui Isus e topită în divinitate ca o picătură de apă în mare: avem a face cu monofizismul, prelungire apollinarismului, respins la Efes în 449. La începutul secolului al VII-lea, Serghie, patriarhul Constantinopolului, încearcă în zadar să pună toată lumea de acord susţinînd că în Isus

îmbinarea celor două naturi e atît de strînsă încît în el nu a fost niciodată decît o singură voinţă: inventa astfel monothelismul...[1]

Susţinută de-acum înainte de putere, Biserica nu mai are de ce să înăbuşe certurile şi nici să-i tolereze pe cei care-i joacă feste. Imperiul dă tot mai multe ordonanţe contra sectelor: interdicţii de a locui în oraşe, de a lăsa moşteniri, de a ţine adunări, de a face donaţii, de a se adresa împăratului. În 385, la cererea episcopilor, Maximus îi decapitează pe Priscillian şi mai mulţi dintre discipolii săi. Începînd cu 410, a ofensa Biserica însemna a aduce ofensă statului, iar din 409 e interzisă orice dispută în materie de religie[2]. La sfîrşitul secolului al IV-lea, Ioan Hrisostom recomandă „să fie închisă gura" ereticilor şi să li se interzică dreptul de a se aduna şi de a predica, fără a-i condamna totuşi la moarte, deşi ispita de a uza de mijloace mai energice era puternică. Deja Tertulian aprecia că „se cuvine ca ereticii să fie readuşi la credinţă cu forţa şi nu prin blîndeţe", considerînd că „scopul scuză grozăvia actului"[3]. Mult timp lipsită de alte puteri decît cea spirituală, cum ar fi putut Biserica să aplice măsuri atît de brutale?

Sfîntul Augustin dă măsura înăspririi poziţiilor. Detestînd păgînismul ca pe o îngrămădire de absurdităţi şi o şcoală de imoralitate, el nu cere totuşi persecutarea lui şi el însuşi păstrează relaţii bune cu unii păgîni[4]. Dar şi el crede că Biserica e păzitoarea unei comori sacre. Schisma îl mînie deci peste măsură şi, în 408, dezvoltă teza dreptei constrîngeri. „Nu trebuie să luaţi în consideraţie constrîngerea în sine, ci calitatea lucrului la care sînteţi constrîns, dacă acesta e bun sau rău", explică el episcopului donatist Vincenţiu. În Luca (14, 23) el găseşte parabola celor chemaţi la ospăţ şi tema *Compelle intrare* – Sileşte-i să intre, care justifică recursul la forţă. El nu reclamă, ce-i drept, nici torturi, nici moartea, dar puterea civilă, chemată la răzbunare, se va arăta adesea mai puţin conciliantă. Şi tot el introduce un neliniştitor *distinguo*: „Biserica persecută din dragoste, necredincioşii din cruzime. Biserica persecută pentru a scoate pe cineva din greşeală, necredincioşii pentru a-l împinge în ea". Pe aceşti necredincioşi nu trebuie oare să-i salvăm, împotriva voinţei lor?[5] De aceea, recomandările sale deschid calea unor soluţii mai ferme, chiar dacă el nu dorea aceasta. Erezia este o crimă împotriva lui Dumnezeu: „Cum? Să-l las în pace pe cel ce huleşte Biserica? Ba îl voi persecuta, pentru că sînt membru al Bisericii, îl voi persecuta pentru că sînt un copil al Bisericii". Oare nu cumva înseamnă să facem din asemenea eretici nişte martiri? Nu, pentru că nu există martiri în afara cauzei drepte: *Poena non facit martyres, sed causa.* El admite totuşi că persecuţia nu poate fi decît un ultim recurs împotriva celor îndărătnici, dar aceştia trebuie combătuţi, dacă-i cazul, chiar prin violenţă: „Ca să îndoi o cîrjă, o apropii de foc; fie

1. Cu privire la toate acestea: CRISTIANI (L.), *op. cit.*, pp. 17-25, 27-28, 37-40; PALANQUE (J.-R.), *op. cit.*, pp. 44-48; MESLIN (M.) şi PALANQUE (J.-R.), *op. cit.*, pp. 87, 101-103; LOT (F.), *op. cit.*, pp. 47-48; SIMON (M.), *op. cit.*, pp. 317-318.
2. BAYET (A.), *Pacifisme et christianisme aux premiers siècles*, p. 208.
3. JOLY (R.), *op. cit.*, pp. 44-47, 47-48. Vezi şi RAMBAUX (Cl.), *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, pp. 73-74.
4. COMBES (G.), *La doctrine politique de Saint-Augustin*, p. 333.
5. *Ibid.*, pp. 404-407.

ca durerea să servească şi la îndreptare; durerea aceasta e încă departe de flacăra veşnică"[1]. Putem bănui că înverşunarea episcopului Hipponei e provocată de pericolul donatist şi că severitatea sa e conjuncturală[2], dar principiile sale rămîn valabile contra oricărei forme de deviaţionism. Desigur, Augustin nu e precursorul Inchiziţiei: intoleranţa sa are limite, iar el n-are nimic dintr-un fanatic sîngeros. Dar alţii se vor putea considera credincioşi gîndirii sale cerînd nimicirea, prin sabie sau prin foc, a celor dovediţi de necredinţă[3].

Evul Mediu

Evul Mediu nu putea nicicum să constituie o perioadă propice înfloririi unei gîndiri libere. Credinţa şi Biserica domnesc atotputernice, iar dacă vor fi existat spirite destul de independente pentru a se sustrage influenţei lor, ne va fi greu să le recunoaştem, întrucît libertatea de exprimare e de neconceput: prudenţa cea mai elementară obligă la tăcere şi la respectarea practicilor exterioare.

De cele mai multe ori, ştiinţă şi credinţă, raţiune şi revelaţie se confundă. În secolul al IX-lea, Scottus Eriugena contestă doctrina dezolantă a predestinării absolute propovăduită de augustinianul extremist Godescalc. Cugetînd asupra creaţiei şi a naturii, el adaptează schemele neoplatoniciene la revelaţia creştină, dar revine el însuşi la Sfîntul Augustin pentru a afirma, în *De prædestinatione* (*Despre predestinare*) (I, 1, 357): „Adevărata filosofie e adevărata religie şi reciproc, adevărata religie e adevărata filosofie". De-a lungul veacurilor se va discuta la nesfîrşit nu despre libertatea – de neconceput – de a nu crede, ci despre modul de a crede sau de a întări credinţa, fie şi făcînd apel la ajutorul raţiunii. Nici măcar acest joc nu era fără riscuri, căci pasiunea de a demonstra îi duce pe unii filosofi şi teologi pe panta unui raţionalism suspect.

În secolul al XI-lea, ascetul Bérenger din Tours se încumetă să supună raţiunea simţurilor şi ştiinţa, experienţei. În disputa euharistică – chestiunea de a şti dacă formulele consacrării transformă în mod substanţial pîinea şi vinul – va fi fost el vinovat că a accentuat rolul raţiunii în căutarea adevărului? Hristos e prezent, ne asigura el, dar *intellectualiter, non sensualiter* – reflecţie periculoasă, întrucît orientează către o definiţie pur simbolică a împărtăşaniei, iar Bérenger se vede condamnat în mai multe rînduri. Sfîntul Anselm nu-i, cu certitudine, un eretic, iar credinţa rămîne în ochii lui primordială, dar cochetează puţin cu raţionalismul în pretenţia sa de a demonstra, doar cu sprijinul raţiunii, nu numai existenţa lui Dumnezeu, ci şi Sfînta Treime şi Întruparea[4].

1. Aceste texte şi o analiză aprofundată a tezelor augustiniene la JOLY (R.), *Saint-Augustin et l'intolérance religieuse*, pp. 263-294.
2. E punctul de vedere al lui COMBES (G.), *op. cit.*, şi al lui ARQUILLIERE (H.-X.), *L'Augustinisme politique*, Paris, 1955.
3. JOLY (R.), *Origines et évolution de l'intolérance chrétienne*, pp. 57-58.
4. SARTIAUX (F.), *Foi et science au Moyen Âge*, pp. 128-129, 148-149; AEGERTER (E.), *Les hérésies au Moyen Âge*, pp. 12-13.

Abélard, celebru pentru aventura sa cu Héloïse, viitoare stareţă a mănăstirii Paracletului, demonstrează în *Sic et Non* (1122), necesitatea apelului la judecată, recenzează mărturiile contradictorii din Scriptură şi din scrierile Părinţilor Bisericii şi stabileşte ca principiu că nu e bine ca autorităţile să fie invocate arbitrar în materie de teologie. Bine spune el, în *Histoire de mes calamités*: „Nu poţi crede decît în ceea ce ai înţeles, şi e ridicol să predici altora ceea ce tu însuţi nu înţelegi mai bine decît cei cărora te adresezi. Dumnezeu însuşi îi condamnă pe orbii care-i conduc pe orbi"[1]. De asemenea, cu mult timp înaintea lui Bayle, el susţine că cel ce ascultă de conştiinţa sa n-are cum să păcătuiască, deşi face o faptă urîtă. Dimpotrivă, e vinovat cel care acţionează împotriva voinţei sale, chiar dacă e făptaşul unui act bun în sine. Şi Abélard îndrăznea să afirme că schingiuitorii lui Isus ar fi fost ei înşişi vinovaţi dacă, ignorîndu-şi conştiinţa, şi-ar fi cruţat victima. Totuşi, asta însemna a împinge cam departe drepturile conştiinţei eronate, iar teza a fost condamnată în 1140[2]. Dar el nu pretinde să înlocuiască raţiunea cu autoritatea şi consideră că mîntuirea vine de la Scripturi, şi nu de la filosofi. Nonconformist, imprudent mai curînd decît rătăcit, el nu-i un heterodox: aşa cum spune Etienne Gilson, legenda unui Abélard liber cugetător poate fi aruncată în magazia cu vechituri[3].

În secolul al XIII-lea, reintrarea în graţii a lui Aristotel, comentat de arabul Averroes, ridică o problemă. Averroes propovăduia eternitatea lumii, Dumnezeul veşnic nefiind creator decît prin impulsul iniţial imprimat materiei. Atunci cînd apar divergenţe, unii doctori dominicani, ca Albert cel Mare sau Toma d'Aquino, pretind să-l împace pe Aristotel cu Scriptura; alţii, ca averroiştii, agreează contradicţia şi pretind că urmează atît scrierile lui Aristotel cît şi Scriptura. Pentru Siger din Brabant, care face parte din grupul al doilea, nu există decît un singur mod de a ieşi din încurcătură: principiul dublului adevăr, cel al revelaţiei, evident primul, şi cel al raţiunii. În caz de conflict, credinţa hotărăşte. Fără îndoială, dar principiul risca să atragă după sine ruptura dintre fideism şi filosofie. Siger a fost acuzat în 1270 şi în 1272; în 1277 a fost chiar convocat de către Inchizitorul Franţei, dar fără rezultat, întrucît fugise în Italia, unde avea să fie asasinat de servitorul său, care-şi pierduse minţile[4].

Nici urmă, în toate acestea, de liberă cugetare în sensul modern al termenului, dar se puteau distinge totuşi, nişte îndrăzneli neliniştitoare. Scottus Eriugena fusese condamnat la concliliile de la Valencia şi Langres (în 855 şi 859), Abélard e condamnat în 1141 de către Inocenţiu al III-lea, Siger e hărţuit, iar predarea fizicii şi a metafizicii lui Aristotel, interzisă în 1210 de către Universitatea din Paris, e respinsă şi la Roma, în 1215

1. *Historia calamitatum*, publ. de J. Monfrin, Paris, Vrin, 1959, p. 89.
2. MASSAUT (J.-P.), „Drepturile conştiinţei eronate în teologia catolică", în *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)*, pp. 237-238.
3. GILSON (E.), *La philosophie au Moyen Âge*, pp. 27-28; GRABOISE (A.), *Le non-conformisme intellectuel au XIIe siècle, Pierre Abélard*, pp. 3-8.
4. AEGERTER (E.), *op. cit.*, pp. 78-93; GILSON (E.), *op. cit.*, pp. 561-562. Pentru ansamblul problemei: MANDONNET (P.), *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (Fribourg, 1899, p. 194), care vede în acest averroism „o formă deghizată de liberă cugetare".

şi 1228[1]. Dincolo de speculaţiile filosofice, dintotdeauna suspecte de independenţă, anumite procese ale reflecţiei ştiinţifice ameninţau şi ele credinţa. În secolul al XIII-lea, Robert Grosseteste se interesează de fizică, iar elevul său, Roger Bacon pune bazele unei ştiinţe experimentale, definită prin aplicarea raţionamentului la datele observaţiei. Acesta e imitat, în secolul următor, de călugărul franciscan William Occam, precursor al empirismului, care îndrăzneşte să ridice un perete despărţitor etanş între domeniul raţiunii şi cel al credinţei; de Nicolaus Oresmus, care îndeamnă să se efectueze experienţe asupra căderii corpurilor şi intuieşte mişcarea diurnă a Pămîntului; de Albert din Saxonia, fascinat şi el de o teorie a gravitaţiei[2]. Toate acestea nu rămîn fără urmări: Bacon e închis, Universitatea din Paris condamnă occamismul. Timidă, ştiinţa nu poate înainta decît cu paşi furişaţi.

Bineînţeles, marea problemă rămîne erezia, această formă de liberă cugetare care se manifestă contra ortodoxiei şi a dogmei, dar nu vrea încă să elibereze spiritele decît pentru a le înfeuda unei alte cauze. În secolul al XII-lea, Biserica trebuie să se implice serios pentru a frîna mişcările disidente ce-i ameninţă unitatea şi autoritatea. Pierre de Bruys îşi face mulţi adepţi în Languedoc şi în Provenţa: botezul copiilor e inutil, întrucît credinţa altuia nu poate servi drept garant. De prisos şi bisericile, rugăciunile neavînd ce face cu locurile consacrate, crucifixul, rugăciunile pentru morţi, ofrandele, credinţa în prezenţa reală în Euharistie, supunerea faţă de cler. Acest personaj neliniştitor este ars pe rug în 1126, dar opera sa e continuată de Henri de Lausanne, benedictin apostat, care propovăduieşte austeritatea, milostenia, critică năravurile Bisericii. E aruncat în închisoare în 1134. Arnaldo da Brescia, discipol al lui Abélard, atacă clerul şi propune ca Bisericii să i se ia bunurile materiale pentru a fi readusă la vocaţia eminamente spirituală, sugestie plătită cu rugul în 1154. Un negutător bogat din Lyon, Petrus Valdo, îşi împarte averea la săraci, predică pocăinţa şi întoarcerea la Evanghelii. El şi discipolii săi, „săracii din Lyon", imitîndu-i pe donatiştii din secolul al IV-lea, neagă tainele administrate de preoţi nevrednici şi îşi arogă dreptul de a le acorda. Valdensii, răspîndiţi prin toată Europa, vor fi persecutaţi peste tot începînd cu anul 1194, imediat după colocviul de la Narbonne. Aici răsună încă vocea lui Gioacchino da Fiore, un milenarist vestind domnia Sfîntului Duh, din care se vor inspira begarzii şi fraticellii, în timp ce Amalric din Bène fondează secta amalricanilor: Dumnezeu fiind esenţa a tot ce există, nu mai e nici o diferenţă între bine şi rău, preoţii şi împărtăşaniile sînt de prisos, papa e Anticrist. În Brabant, Tanchelm se dă drept fiul lui Dumnezeu[3].

Dacă Evul Mediu timpuriu continuase să se inspire din principiile lui Augustin şi ale lui Ioan Hrisostom, care cereau închisoarea şi nu moartea,

1. BAYET (A.), *Histoire de la libre pensée*, p. 50; LE GOFF (J.), *Les intellectuels au Moyen Âge*, p. 123.
2. HUYGHE (R.), *Perspectives sur la pensée médiévale*, pp. 189-190.
3. Asupra acestor diverse personaje, vezi BONET-MAURY (G.), *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience*, Paris, 1904. Vezi şi SARTIAUX (F.), *op. cit.*, pp. 90-92; LEA (H.-C.), *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, vol. I, pp. 70-91; CRISTIANI (L.), *op. cit.*, pp. 52-55.

înmulţirea sectelor duce la o înăsprire a judecăţilor. Sfîntul Bernard din Clairvaux, marele adversar al lui Abélard, consideră moartea ca meritată dacă îndărătnicia se adaugă greşelii: „E mai bine ca ereticii să fie reprimaţi cu paloşul [...] decît să li se permită să-i atragă şi pe alţii în greşelile lor". În secolul al XIII-lea, Sfîntul Toma supralicitează în a sa *Summa Theologiae*: „Cît despre eretici, ei sînt vinovaţi de un păcat prin care au meritat nu numai să fie despărţiţi de Biserică prin excomunicare, ci şi despărţiţi de lume prin moarte" (IX, 3, 4)[1]. Acesta avea să fie cazul unei erezii majore, părînd pentru o clipă pe punctul de a triumfa: erezia catharilor.

Originea ei era îndepărtată şi avea legătură cu eterna problemă a Răului. La sfîrşitul secolului al VII-lea înainte de Hristos, Zoroastru vorbise de un conflict permanent între principiul Binelui, reprezentat de Ormuzd, şi cel al Răului, întruchipat de Ahriman sau Ahura Mazda. Aşadar, doctrina avea la bază un dualism, însă, întrucît presupunea victoria finală a Binelui, ducea la monism. Influenţa ei a fost considerabilă: despărţite de divinitatea cea dreaptă, forţele nefaste furnizau o explicaţie satisfăcătoare pentru o lume aparent supusă răului. În primele trei secole, ea îi înrîuri pe gnostici şi luă forma dualismului maniheist, propovăduit de Mani. Pentru a contracara opera demonului, trebuia să refuzi să procreezi, să clădeşti, să semeni. Cei Puri sau Aleşii erau deci obligaţi la un ascetism complet, menit să-i ducă în Nirvana, în timp ce Auditorii sau simplii credincioşi, aveau să renască în corpul unui alt om sau al unui animal, după gradul de vinovăţie. Persecutat cu sălbăticie încă din 297 de către Diocleţian, maniheismul a avut aceeaşi soartă şi sub Valentinian şi Teodosie. Partizanii săi fiind decimaţi, dualismul s-a menţinut totuşi în interiorul unor grupări izolate, ca la paulicieni, sectă înfiinţată de Pavel din Samosta, episcop de Antiohia, sau la bogomili, în Peninsula Balcanică, unde fusese adus de paulicieni în secolul al IX-lea[2].

Catharismul constituie o formă nouă a acestui maniheism persistent, larg răspîndit în sudul Franţei. Spre deosebire de petrobrusieni sau de valdensi, catharii nu ţintesc reforma Bisericii. Ei cred în coexistenţa a două puteri: Dumnezeu, creatorul lumii spirituale, şi Lucifer, creatorul lumii materiale. Sfînta Treime lasă loc unui dualism ce exclude îmbinarea celor două naturi în Isus. Ca şi la marcioniţii de altă dată, numai aparenţa lui Hristos a murit pe cruce, fiindcă Hristos cel adevărat, al Schimbării la faţă, n-a fost maculat de carne – teorie ce ruina Întruparea, Răscumpărarea şi prezenţa lui în euharistie. La cathari, cei Perfecţi renunţă să procreeze, să deţină orice bunuri, să verse sînge. Unica taină este *consolamentum*, un fel de botez pur spiritual, întrucît apa e materie. Îl primesc numai credincioşii dornici să intre în ordinul celor Perfecţi, pentru că orice păcat comis după aceea atrage damnarea. Pentru a o evita, ei se supun

1. Texte citate de LECLERCQ (J.), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. I, pp. 108-110. Vezi şi LECLECRQ (J.), *L'hérésie d'après les écrits de S. Bernard de Clairvaux*, p. 247. Cuvintele Sfîntului Toma sînt un ecou la vechea Lege: „Iar cine se va purta aşa de îndărătnic, încît să nu asculte pe preotul care stă acolo la slujbă înaintea Domnului Dumnezeului tău, sau pe judecătorul care va fi în zilele acelea, unul ca acela să moară. Pierde deci răul din Israel" (Deuteronomul 17, 12-13).
2. NIEL (F.), *Albigeois et Cathares*, pp. 12-43. Vezi şi HUTIN (S.), *Les gnostiques*, Paris, 1959.

la *endura*, moartea prin post, dar muribunzilor li se administrează şi *consolamentum*. Aceşti redutabili disidenţi îi întîlnim mai peste tot, dar mai ales în Languedoc, şi îndeosebi la Toulouse şi la Albi[1].

Treptat, erezia pătrunde în popor, care admiră virtuţile catharilor, dar şi într-o anume aristocraţie, deloc nemulţumită de slăbirea autorităţilor ecleziastice. Bernard din Clairvaux lansase un strigăt de alarmă încă de la începutul secolului al XII-lea, dar adevărata represiune, începută în 1198, a fost opera papei Inocenţiu al III-lea. O necruţătoare cruciadă a fost organizată contra albigenzilor, durînd pînă în 1255. În 1209 a avut loc masacrul de la Beziérs, unde au pierit cel puţin treizeci de mii de oameni. Cînd Arnaud-Amalric, abatele mănăstirii Cîteaux şi legat al papei a fost întrebat cum se deosebesc ereticii de catolici, pentru ca aceştia din urmă să fie cruţaţi, el ar fi răspuns: „Omorîţi-i pe toţi, Dumnezeu îi va recunoaşte pe ai săi". Conduşi de Simon de Montfort, cruciaţii au luat cu asalt Carcassonne, Avignon, Montségur, Quéribus, tot atîtea cetăţi infestate de cathari[2].

Lupta contra catharismului a mai avut o consecinţă: punerea la punct a sistemului inchizitorial, iniţiat în 1229 prin tratatul de la Paris. Regulamentul promulgat în acelaşi an prevedea instituirea, în fiecare parohie, a unei comisii compuse dintr-un reprezentant al Bisericii şi doi sau trei laici. Ea avea ca misiune să-i semnaleze pe eretici: seniorii aveau datoria să-i hăituiască, dar numai episcopul avea dreptul să-i condamne. În 1231, Roma publică o Constituţie contra ereticilor, iar doi ani mai tîrziu, îi însărcinează pe Fraţii Predicatori cu urmărirea ereziei în întreaga Franţă. În 1252, prin bula *Ad extirpanda*, Inocenţiu al IV-lea autorizează folosirea torturii. Dominicanii se ilustrează cu deosebire în această funcţie: „cîinii Domnului", li se spunea, recurgîndu-se la un joc de cuvinte sarcastic: *Dominicani – Domini canes*. Ereticul era scos oficial în afara legii[3].

În ciuda acestor măsuri, secolele al XIV-lea şi al XV-lea cunosc disidenţe de tot felul. Erezia valdensă reapare în Polonia şi în Boemia, iar în Franţa va fi urmărită pînă sub Francisc I; Fraţii Spiritului Liber, begarzii şi apostolicii se manifestă în Germania. Luciferienii proclamă că Lucifer a fost pe nedrept izgonit din cer, flagelanţii îşi chinuie trupul pentru izbăvirea sufletului, dansatorii se agită pe jumătate goi, Fraţii şi Surorile Traiului în comun neliniştesc Biserica, iar unii vor trece mai tîrziu la Reformă[1]. În Anglia, John Wyclif propovăduieşte un panteism fatalist, nu recunoaşte decît Biblia, numeşte Biserica „Sinagogă a lui Satan". Partizanii săi sînt prigoniţi şi, la douăzeci de ani de la moarte, rămăşiţele sale pămînteşti sînt exhumate şi arse. Ca şi Wyclif, Jan Hus consideră Scriptura drept unica sursă a adevărului, şi pe Hristos drept singurul cap al Bisericii; el moare în 1415 la Konstanz, pe rug[3].

1. Vezi NIEL (F.), *ibid.*, pp. 50-58; AEGERTER (E.), *op. cit.*, pp. 30-43; THOUZELLIER (Ch.), *Hérésies et bérétiques, Vaudois. Cathares. Patarins, Albigeois*, Roma, 1969.
2. NIEL (F.), *ibid.*, pp. 68-108.
3. Asupra Inchiziţiei, bibliografia e considerabilă. Vezi, între altele: LEA (H.-C.), *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, trad. de S. Reinach, Paris, 1900-1903, 3 vol.; GUIRAUD (J.), *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Paris, 1935-1938, 2 vol.; TESTAS (G. şi J.), *L'Inquisition*, ed. a 5-a, Paris, 1990.
4. SARTIAUX (F.), *op. cit.*, pp. 164-166.
5. CRISTIANI (L.), *op. cit.*, p. 58.

Alături de aceste erezii, individuale sau colective, există oare şi unii necredincioşi, liberi cugetători? Fără îndoială, credinţa începe să se clatine pe ici şi colo, dar dacă unii vorbesc de minuni, dogme şi de nemurirea sufletului, nu avem nici o mărturie a unui adevărat ateism: ceea ce se discută e mai puţin credinţa, cît formularea ei catolică. Nu trebuie să acordăm prea multă atenţie manifestărilor de anticlericalism: atacul împotriva clerului nu-i totuna cu atacul împotriva credinţei. *Fabliaux*-urile abundă în înţepături, devenite tradiţionale, la adresa călugărilor şi preoţilor zgîrciţi şi desfrînaţi, iar predicile hazlii – *Predica Sfîntului Ciorchine*, a *Sfîntului Jambon*, a *Sfîntei Scrumbii* etc – sînt defulări tolerate de Biserică funcţionînd ca supape de siguranţă, ca şi „slujbele măgarului", în cursul cărora un măgar purtînd ornamente sacerdotale era adus în sanctuar, însoţit de clerici intonînd o liturghie presărată cu glume deocheate. Acestea sînt poznele unui tineret mai degrabă ireverenţios decît necredincios. Unii au cîteodată, ce-i drept, o conduită scandaloasă. Se joacă, vorbesc necuviincios chiar în noaptea de Crăciun şi, în serile dinaintea sărbătorilor, dansează în biserici cîntînd cîntece slobode, în timp ce preoţii înşişi petrec noaptea suduind şi jucînd zaruri. Sanctuarele sînt locuri unde mulţi se duc ca să fie văzuţi, unde se fixează întîlniri de amor, unde se vînd imagini obscene sau de unde prostituatele îşi racolează clienţii. Dar aceste profanări ce ni se par sacrilegii nu dovedesc o necredinţă calificată[1].

Există însă şi persoane suspecte, cu convingeri greu de definit. De exemplu cele la care face aluzie, pe la sfîrşitul secolului al XII-lea, Hélinand de Froidmont în *Les Vers de la Mort* (*Versurile Morţii*):

> Dar nebunii zic: «Ce ne pasă,/Cînd moartea ne dă tîrcoale?/Să ne bucurăm acum de binele ce-l avem,/ După aceea, valoare nu mai are:/ Moartea-i la sfîrşitul oricărei bătălii/Şi atunci, trup şi suflet se pierd în neant»[2].

În *Les quatre temps d'âge d'homme* (*Cele patru vîrste ale omului*), Philippe de Novare, în secolul al XIII-lea, pretinde că „disperaţii" se îndoiesc de existenţa infernului, a paradisului şi nemurirea sufletului. *Biblia Guiot* îi denunţă pe „oamenii lipsiţi de credinţă"; *Le Miroir du Monde* (*Oglinda Lumii*) pune în gardă contra celor care nu vor „să creadă că Dumnezeu poate face lucruri de neconceput pentru ei".

Le Livre de Mandevie asigură că unii oameni nu cred nici în rai, nici în iad şi nici în suflet; autorul istoriioarei morale intitulate *Chantepleure* îi dezaprobă pe ereticii care „nu cred în nimic"[3]. În *Decameronul* lui Boccaccio, Guido Cavalcanti trece drept ateu, iar Frederic al II-lea de Hohenstaufen e multă vreme acuzat că ar fi scris sau că l-ar fi pus pe secretarul său, Pierre des Vignes, să scrie faimosul *Tratat al celor trei impostori* – Moise, Isus şi Mahomed. Un goliard, poet rătăcitor din secolul al XII-lea, poate rosti cuvinte ciudate: „Mai lacom de plăceri acum decît

1. HUIZINGA (J.), *Le déclin du Moyen Âge*, pp. 192-195.
2. *Poètes et romanciers du Moyen Âge*, Paris, La Pléiade, 1952, p. 856.
3. Texte citate de LANGLOIS (Ch.-V.), *La vie en France au Moyen Âge*, vol. II, pp. 70, 229, 230, 231.

de mîntuirea eternă, /Sufletul fiind muritor, nu-mi pasă decît de trup." Înseamnă aceasta că, pe traseul ce duce la libertini, unii se emancipează de sub învățăturile primite, libertatea moravurilor deschizînd calea eliberării spirituale?[1] Să mai evocăm un pasaj din faimoasa *Aucassin și Nicolette* (de la începutul secolului al XIII-lea). Dacă ai poseda această tînără, sufletul tău nu ar mai merge niciodată în paradis. Ce-mi pasă, răspunde îndrăgostitul:

> În rai? Ce să fac eu în rai? Nu caut să intru acolo, eu vreau numai s-o am pe Nicolette, dulcea mea drăguță pe care o iubesc atît. Căci în rai, merg numai cei pe care ți-i voi spune îndată: preoții bătrîni și hodorogii șchiopi și ciungi care stau zi și noapte închriciți în fața altarelor și în vechile cripte, precum și cei ce poartă straie vechi, roase și jerpelite, cei goi și fără încălțăminte, acei ce mor de foame și de sete, de frig și de mizerie. Aceștia merg în rai, dar cu ei nu am ce face. Eu vreau să merg în iad, pentru că acolo merg și preoții chipeși, și cavalerii falnici morți în turnire sau în războaie glorioase, și oițerii destoinici și cei de viță aleasă: cu aceștia vreau să merg. Tot acolo merg și femeile frumoase care au și cîte doi sau trei ibovnici, în afară de soții lor; acolo merg și aur și argint și blănurile, argintii sau cenușii: tot acolo cîntăreții din harpă și menestrelii, o dată cu toți regii de pe lumea asta; cu aceștia vreau eu să merg, numai să fie cu mine și dulcea mea Nicolette ce mi-i atît de dragă[2].

Iată un iad ce seamănă mai degrabă cu mănăstirea Thélème decît cu acela al lui Dante! La fel de neliniștitoare și concepția lui Jean de Meung, în partea a doua a cunoscutului *Roman de la Rose* (*Romanul trandafirului*). Omul e sub obșluduirea binefăcătoare a Naturii și trebuie să-i respecte legile, ce nu pot fi în contradicție cu voința divină: „Urmați neîncetat natura". Ea e negarea morții, viața mereu luată de la capăt. Viguros vitalism, dar care nu dă doi bani pe păcatul originar![3] Nu o dată, preoții dau și ei peste enoriași ciudați. Episcopul inchizitor Jacques Fournier, din secolul al XIV-lea, adună un voluminos dosar privitor la satul occitan Montaillou și împrejurimile sale, de unde nu lipseau catharii. Unul din locuitori, pe nume Raymond de l'Aire, crede nestrămutat că sufletul este în sînge și că după moarte dispare. E puțin convins de înviere: raiul e aici pe pămînt, cînd ai tot ce-ți trebuie. Hristos, susține acest curios enoriaș, „a fost făcut din sămînță, dînd din fund, adică prin împreunarea bărbatului cu femeia, așa ca noi toți". De aceea nu crede el nici în fecioria Mariei, rămasă ca oricare alta grea cu Iosif, nici în răstignire sau în înălțarea la cer și nici în înviere. Se pare că materialismul său brutal nu-i singular în sat[4].

Chiar dacă manifestările de misticism și de filosofie heterodoxă aveau să zdruncine puțin cîte puțin credința în dogme[5], trebuie oare să con-

1. LE GOFF (J.), *op. cit.*, p. 35
2. *Aucassin et Nicolette*, transcris în franceză modernă de G. Michaut, Paris, Fontemoing, fără dată, pp. 19-20.
3. *Le Roman de la Rose*, publ. de F. Lecoy, Paris, Champion, 1965-1970, 3 vol., vol. I, pp. xxii-xxiii.
4. Vezi LE ROY LADURIE (E.), *Montaillou, village occitan*, pp. 528-529.
5. Este concluzia lui LANGLOIS (Ch.-V.), *op. cit.*, vol. II, p. 230. Vezi și DUBY (G.), *De l'ordre à l'inquiétude dans la pensée médiévale*, p. 8.

chidem că liber-cugetătorii și ateii erau numeroși între secolele al XII-lea și al XIV-lea? Astfel de cazuri rămîn izolate și, dacă există și unii care au îndoieli, ei se ascund cu prudență. De altfel, e vorba, cu siguranță, mai curînd de cazuri de încăpățînată negare decît de doctrină: nu era ușor și nici nu venise vremea emancipării de sub mentalitatea curentă. Cum ar fi fost cu putință? Cum s-ar fi făcut alegerea? Din leagăn pînă la mormînt, omul trăia în conformitate cu preceptele religioase. Botezul l-a făcut creștin. Apoi s-a împărtășit, a postit vinerea, a asistat la liturghie, preotul i-a binecuvîntat căsătoria. Zi de zi, de pe cîmp sau dintr-o încăpere întunecoasă, el a auzit clopotul de la biserică bătînd ora slujbei de dimineață sau a vecerniei, s-a închinat la Maica Domnului și la sfinți, s-a rugat pentru cine știe ce rege creștin a cărui simplă atingere vindeca miraculos de gîlci. Cînd a avut cu ce, și-a răscumpărat păcatele de la cei ce vindeau indulgențe sau a făcut un pelerinaj. Cînd i-a sunat ceasul, tot preoții l-au împărtășit, iar funeraliile s-au făcut după datină. De la primul țipăt pînă la ultima suflare, nici un gest, nici un act care să nu fi fost hotărît de altcineva pentru el, care să nu fi fost asumat de Biserică. În ce privește ereziile, ele au putut clătina ortodoxia, au putut stîrni îngrijorarea autorității, dar, chiar atunci cînd contestau puterea ecleziastică, ele nu vizau emanciparea spiritelor, ci înlocuirea unei intoleranțe cu alta. Credeți ca noi, cu noi: în afara *unei* Biserici nu există mîntuire.

II

DE LA RENAŞTERE LA REVOLUŢIA FRANCEZĂ

SECOLUL REFORMEI

Transformarea mentalităţilor

Umaniştii s-au obişnuit să caracterizeze epoca precedentă drept una de întunecimi barbare. „În tinereţe mea, îi scrie Gargantua lui Pantagruel, timpul nu era nici aşa de potrivit şi nici aşa de deschis literelor cum e azi. [...] Vremile erau încă întunecate şi îmbibate de izul calamităţilor aduse de goţi, care sortiseră focului orice scriere valoroasă. [...] Acum toate disciplinele şi-au redobîndit rangul, limbile sînt la loc de frunte: greaca, fără de care e o ruşine ca un om să se considere învăţat, ebraica, chaldeeana, latina. [...] Toată lumea e plină de cărturari, de profesori docţi, de biblioteci bogate [...] Văz că răufăcătorii, călăii, aventurierii şi rîndaşii de azi sînt mai instruiţi decît doctorii şi predicatorii de pe vremea mea"[1]. Ruptura este cu siguranţă mai puţin brutală decît o declară Rabelais, el însuşi atît de îndestulat încă la izvoarele Evului Mediu; se produc însă modificări care vor încuraja diferitele moduri de căutare a libertăţii de gîndire.

Un spirit ştiinţific modern începe să înflorească. Anatomia şi chirurgia capătă scrisori de nobleţe cu Vesalus sau cu Ambroise Paré, Servet se interesează de circulaţia sîngelui şi, la sfîrşitul veacului, Bacon va enunţa principiile metodei experimentale. Lucrarea lui Copernic *De revolutionibus orbium celestium* vede lumina tiparului în 1543. El demonstra rotaţia pămîntului în jurul axei sale şi rotirea sa în jurul unui Soare imobil. Credinciosul va trebui de acum să se întrebe cum a putut Iosua cel din Biblie să oprească soarele pe cer. Un secol mai tîrziu, Galilei va fi încă obligat să abjure această abominabilă eroare şi, pînă în 1835, Biserica îi va pune tezele la index. Se înainta către o nouă şi neliniştitoare înţelegere a lumii şi a creaţiei: autoritatea lui Aristotel contestată de către umanişti, cea a lui Galenus, pusă la îndoială de către Vesalus şi Servet, aceea a lui Ptolemeu ruinată de Copernic, toate acestea ameninţau disciplina religioasă, morală şi socială. Se înţelege de ce Conciliul de la Trento va arunca anatema asupra cărţilor periculoase şi va asimila păcatului originar incorigibila curiozitate ştiinţifică. Cît despre călătoriile îndepărtate, ele nu erau un fapt cu totul nou: în secolul al XIII-lea, călugărul franciscan Giovanni dal Piano dei Carpini ajunsese pînă în centrul Mongoliei şi îl întîlnise pe Marele Han, iar Marco Polo povestea despre Orientul Îndepărtat multe lucruri extraordinare. Dar acum, marii navigatori Cristofor Columb, Vasco da Gama, Magellan lărgesc orizonturile, descoperă continente ai căror locuitori necunoscuţi pînă atunci, rămăseseră străini creştinismului.

1. RABELAIS, *Œuvres complètes*, ed. îngrijită de G. Demerson, Paris, Seuil, 1973, pp. 246-347.

Acesta nu era deci universal, iar păgînii erau pe vecie sortiţi Infernului, de vreme ce Isus nu murise şi pentru ei?

Mai importantă în imediat e redescoperirea literaturii antice. Cei din Antichitate ajută Renaşterea să elaboreze o viziune a omului degajată de influenţa teologiei: „Este mai evident că adepţii teologiei scriu prea ades în maniera umaniştilor decît faptul că umaniştii scriu prea puţin în maniera teologică"[1]. Se caută acum la cei din vechime reguli şi principii căutate odinioară în Evanghelie şi în hagiografii, iar pasiunea pentru scrierile vechi înclină către o laicizare a moralei: Platon, Cicero, Lucian sau Lucreţiu ne învaţă să raţionăm mai liber, să recurgem la discuţie mai curînd decît la cauţiunea autorităţii. Nu toţi umaniştii vor ajunge la îndoială sau la revoltă, dar ei reprezintă cel puţin un alt mod de a crede: în *De transitu hellenismi ad christianismum*, din 1534, marele umanist Guillaume Budé, fără a-şi renega cîtuşi de puţin catolicismul, susţine că nu-i nici o contradicţie între cultura antică şi creştinism şi că, dimpotrivă, acestea se completează reciproc. Ca şi Guillaume Fichuet sau Lefèvre d'Étaples, Budé se numără printre cei care învaţă greaca, reînnoiesc studiul latinei şi fondează critica filologică a textelor. Din pasiunea lor pentru greacă, latină şi ebraică va ieşi în 1530 acel Collège des lecteurs royaux – viitorul Collège de France – ai cărui profesori, protejaţi de către Francisc I, scapă de sub tutela îngustă a Sorbonei. La care se adaugă, o dată cu apariţia tiparului, cel mai puternic mijloc de difuzare a ideilor cunoscut vreodată în lume şi care zdruncină din temelii habitudinile muncii intelectuale: între 1450 şi 1500 apar între 30 şi 35.000 de titluri reprezentînd de la 15 la 20 de milioane de exemplare, între 1500 şi 1600 – un val de aproape 200.000 de ediţii şi mai mult de 150-200 milioane de exemplare[2].

Privirile se întorc în sfîrşit către acea Italie în care umanismul înflorea încă din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, cînd un Lorenzo Valla se hazardase deja în a aplica textelor sfinte principiile criticii filologice. O dată cu războaiele lui Carol al VIII-lea, Ludovic al XII-lea şi Francisc I, civilizaţia peninsulară se făcea cunoscută Franţei. Căderea Constantinopolului în faţa turcilor, în 1453, trimite în exil cărturari greci care iau în bagajele lor preţioase manuscrise vechi salvate de la jaf şi incendii, iniţiind astfel voga elenismului. Un mare curent platonician, destinat să contrabalanseze influenţa lui Aristotel, se va dezvolta o dată cu Marsilio Ficino şi Pico della Mirandola.

Şi, mai ales, o dată cu puternica şcoală de la Padova, fidelă lui Aristotel, dar potrivit exegezei averroiste, născută în veacul al XIII-lea[3], întîlnim aici sursa esenţială a raţionalismului modern. Pentru Averroes, materia şi mişcarea sînt eterne şi în afara creaţiei, sufletul individului e muritor, dar există un „intelect activ", singurul nemuritor, de care aparţine inteligenţa individuală. Aceste teorii fuseseră condamnate în 1240 şi în 1513, dar gînditorii continuau să le enunţe utilizînd comoda doctrină a

1. MONTAIGNE, *Essais*, ed. îngrijită de M. Rat, Paris, Garnier, 1941-1942, 3 vol., vol. I, p. 356 (I, 56).
2. FEBVRE (L.) şi MARTIN (H.-J.), *L'apparition du livre*, pp. 396-397.
3. Asupra ansamblului acestei şcoli şi a rolului ei: CHARBONNEL (J.-R.), *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, 1919.

dublului adevăr: e mai bine să se facă investigaţii raţionale, dar dacă acestea ajung să se opună dogmelor, trebuie să li se prefere revelaţia – sistem ce propagă un periculos fideism în care credinţa se vede privată de orice bază raţională. Acesta este, în 1516, demersul lui Pomponazzi în *Tractatus de immortalitate animae*. După ce discută probele metafizice ale nemuririi şi respinge toate sistemele ce o afirmă, el se opreşte, respectuos, în faţa Sfîntului Toma, pentru a asigura că „Scriptura trebuie preferată oricărei judecăţi şi chiar experienţei". În *De Fato* (1520), el se întreabă asupra liberului arbitru, asupra destinului şi a Providenţei. În *De incantationibus* explică, asemenea lui Cicero, că miracolul e pur şi simplu un fapt rar, necontrar legilor naturale sau situat în afara lor. De ce să ne rugăm dacă, o dată rugăciunea îndeplinită, rezultatul ar fi un „miracol"? Dar trebuie totuşi să acceptăm opinia Bisericii, singura deţinătoare a adevărului[1]. Pomponazzi raţiona ca un filosof şi se prefăcea că se supune ca un creştin. Moartea sufletelor individuale, eternitatea materiei şi a mişcării, Dumnezeu ca prim motor, scepticism în faţa miracolului: aceste principii averroiste vor fi şi ale lui Francesco Vicomercato, discipol al raţionalismului padovan şi medic al lui Francisc I. Neliniştitor este, la rîndu-i, şi Gerolamo Cardano care a studiat medicina la Padova; îi asociază pe Platon şi pe Averroes, crede în metempsihoză, vorbeşte de miracole şi conchide: „Cu cît mai puternică e raţiunea, cu atît e credinţa mai slabă". Aceşti gînditori, dar şi alţii, vor ajunge curînd stînjenitori pentru dreapta credinţă. Etienne Dolet, mai curînd liber cugetător decît necredincios, dar trecut şi el prin şcoala de la Padova profesa, ca Pomponazzi şi Cicero, determinismul, nu credea în miracole şi a fost spînzurat şi ars pe rug la Paris în 1546. Tot ca liber cugetător, panteist respingînd divinitatea lui Isus, dogmele şi păcatul originar, călugărul dominican Giordano Bruno va urca pe rug la Roma în 1600[2]. Dacă mulţi francezi călătoresc în Italia, sînt numeroşi italienii trăitori în Franţa, mai ales începînd cu 1533, cînd viitorul rege Henric al II-lea se căsătoreşte cu nepoata papei, Caterina de Medici, iar ideile, cărţile se răspîndesc şi mai mult.

Pre-reforma şi voinţa de schimbare

În această lume agitată de transformări profunde care atingeau şi economia, comerţul şi urbanismul, Biserica nu putea rămîne în afara schimbărilor. Cu atît mai mult cu cît ea dădea cu generozitate prilejul unor critici severe. Papalitatea însăşi încetase de multă vreme a mai da exemplul unei vieţi evanghelice şi oferea spectacolul unor adevărate scandaluri. În 1378, la moartea lui Grigorie al XI-lea o schismă sfîşie Europa catolică, unii ţinînd cu francezul Clement al VII-lea, alţii cu italianul Urban al VIII-lea; aceştia se excomunică reciproc, lansîndu-şi bule incendiare. Abia Concliul de la Konstanz, din 1417, avea să pună capăt acestei situaţii dezolante, puţin edificatoare pentru credincioşi.

1. DELUMEAU (J.), *La civilisation de la Renaissance*, pp. 450-451; BUSSON (H.), *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, pp. 45-63.
2. DELUMEAU (J.), *op. cit.*, pp. 452-453, 457; BUSSON (H.), *op. cit.*, pp. 114-121; COPLEY CIIRISTIE (R.), *Etienne Dolet. The martyr of the Renaissance*, Londra, 1899.

Se vorbeşte de mult şi despre abuzuri de tot felul. Cumulul de beneficii, sistemul de atribuire a veniturilor unei abaţii către un cleric sau un laic, fără ca acesta să fie obligat să locuiască în cuprinsul respectivei parohii, traficul de relicve şi de indulgenţe, toate acestea şochează conştiinţele curate. Ordinele religioase se pierd în certuri meschine – franciscanii contra dominicanilor, preoţii contra călugărilor –, clerul e sărac şi corupt, oficiază alandala, iar ignoranţa sa reduce religia la un ansamblu de practici maşinale, fără meditaţie sau fervoare. Cît despre episcopi şi cardinali, luxul şi desfrînarea în care trăiesc reprezintă un fapt de notorietate, iar papi ca Alexandru al VI-lea Borgia sau Iuliu al II-lea nu sînt făcuţi pentru a păstra demnitatea tronului Sfîntului Petru. Erasmus sau Rabelais nu contenesc să denunţe această decadenţă.

Asemenea abuzuri nu erau noi. La urma urmei, Evul Mediu n-a însemnat perfecţiunea cuerniciei creştine, cu toate că nu s-a produs o ruptură de talia Reformei şi astăzi nimeni nu crede în mod serios că doar negoţul cu indulgenţe a provocat sciziunea luterană. În acest caz s-ar fi putut incrimina indivizii, fără a pune în cauză principiile. Criza se situează mai degrabă în planul spiritualităţii şi al vieţii sufleteşti, în căutarea unei religiozităţi mai bine adaptate noilor mentalităţi şi nevoi[1], în discrepanţa dintre aspiraţiile credincioşilor şi răspunsurile Bisericii.

Aceste nevoi spirituale se exprimă, înainte de Luther, în mişcarea evanghelică. Jacques Lefèvre d'Étaples, profesor de filosofie la Universitatea din Paris, a studiat sistemul lui Aristotel la Padova, iar la Florenţa i-a cunoscut pe Ficino şi pe Pico della Mirandola şi s-a pasionat de renaşterea neoplatoniciană. În contradicţie cu subtilităţile teologilor, el propovăduieşte întoarcerea la surse, la Evanghelii şi la Sfîntul Pavel, la creştinismul autentic. Umanist, el se străduieşte să restituie litera textelor şi, partizan al unei reforme paşnice în interiorul Bisericii, el înţelege să descopere în ele un sens mai elevat şi o regulă de viaţă. În 1512 editează, comentîndu-le, *Epistolele* Sfîntului Petru şi, încredinţat că Biblia trebuie să fie la îndemîna tuturor, traduce Evanghelia în 1523, apoi întreaga Biblie (1530) după Vulgata latină a Sfîntului Ieronim. În ochii lui, Scriptura e sursa unică a dogmei, iar credinţa valorează mai mult decît faptele – principii pe care le va confirma Reforma.

Afirmaţiile sale sînt luate în seamă de prelaţii umanişti ca Guillaume Briçonnet, episcop de Meaux şi consilier al Margaretei de Navarra, cel care a încercat, în dioceza sa, să reprime abuzurile şi să reacţioneze contra absenteismului preoţilor. Dar cînd Francisc I se vede obligat să-şi înăspreasc poziţia contra „biblienilor", Lefèvre trebuie să părăsească curtea, unde era preceptor al progeniturilor regale şi să se refugieze la Nérac, la Margareta, iar Briçonnet e nevoit să-i excomunice pe evanghelici: era eşecul unei reforme fără ruptură sau separare[2] şi al unei forme de liberă cugetare religioasă.

1. A se vedea valorosul studiu al lui FEBVRE (L.), „Une question mal posée: les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme", in *Au coeur religieux du XVIe siècle*, pp. 3-70.
2. Vezi LOVY (R.J.), *Les origines de la Réforme française, Meaux 1518-1546*, Paris, 1927; BEDOUELLE (G.), *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Geneva, 1976.

Apropiate de aceste idei sînt şi cele ale lui Erasmus, prinţul umaniştilor, a cărui reputaţie a fost europeană încă din timpul vieţii. La Deventer, formaţia sa intelectuală a avut la bază manualele şcolare obişnuite în Evul Mediu, dar a avut norocul să petreacă trei ani la Bois-le-Duc, la Fraţii Traiului în comun. Acolo i se revelează *Devotio moderna*, idealul spiritual predat în Ţările de Jos începînd cu secolul al XIV-lea de către Geert Groote şi discipolii săi. E vorba mai puţin de a forma teologi decît de a deschide calea unei cucernicii personale, de a-i duce pe preoţi şi pe laici către o practicare creştinească a smereniei, a sărăciei şi mai ales a milosteniei. Formalismului, Fraţii îi preferă meditaţia, exerciţiile de pietate interioară care-l conduc pe credincios spre a-şi încerca şi a-şi trăi credinţa mai curînd decît spre a o formula în reţete. Reprezentantul cel mai strălucit al acestei Devoţiuni moderne nu este oare Thomas a Kempis, autorul *Imitaţiei lui Isus Hristos*[1]?

Pentru scurtă vreme călugăr al ordinului Sfîntului Augustin – dar, se pare, fără vocaţie profundă – Erasmus a descoperit umanismul la Paris. Pentru el, ca şi pentru Budé, între tradiţia antică şi tradiţia creştină nu este o sciziune, ci o complementaritate: lectura celor Vechi, mai ales a platonicienilor, mai apropiaţi de Profeţi şi de Evanghelie, pregăteşte intrarea în creştinism hrănind spiritele, în timp ce gramatica şi cunoaşterea limbilor ajută la pătrunderea sensului exact al Scripturilor. Disciplinele umaniste devin astfel o pregătire întru Evanghelie, a cărei morală apare ca o încoronare a înţelepciunii antice: „A cultiva adevărul scrierilor întru Hristos", va zice *Enchiridion*-ul .

După o primă şedere în Anglia, unde-l întîlneşte pe teologul John Colet, adept al unei religii epurate şi fondate pe Epistolele Sfîntului Pavel şi pe practica Evangheliilor, el pleacă în Italia, unde Iuliu al II-lea îl dezleagă de jurămîntul monahal, revine în Anglia şi-l frecventează pe Thomas Morus al cărui prieten intim devine. Reflecţiile sale îl împing neîncetat spre o nouă concepţie a credinţei. Ca şi Colet sau Lefèvre d'Étaples, constată divorţul dintre textul evanghelic şi anumite dogme şi forme de pietate care substituie formalismul cuvîntului lui Dumnezeu. În 1504 apare *Enchiridion militis christiani – Manualul soldatului creştin*, autentic manifest, după expresia lui Léon Halkin, al creştinismului interior şi al reformismului catolic.

Deşi face mereu caz de Scriptură, Erasmus invită totuşi pe cititor să distingă între literă şi spirit, căci textul sacru comportă, ca şi scrierile lui Platon, un mare număr de mituri. Adam făcut din argilă, Eva zămislită din coasta lui, fructul oprit, şarpele care vorbeşte: raţiunea poate oare să se declare mulţumită de povestea Genezei dacă nu ne străduim să-i descoperim „sensul spiritual"? Erasmus caută înainte de toate reguli de conduită, o morală în care credinciosul creştin e mai întîi un om cinstit. El nu respinge tainele, dar insistă asupra semnificaţiei lor profunde. „Eşti botezat, spune el; să nu crezi că prin asta ai şi devenit creştin"; botezul n-are puterea de a crea o făptură nouă. Dacă sufletul e curat, creştinismul

1. HALKIN (L.E.), *Érasme parmi nous*, pp. 16-17.

nu depinde de un ritual. Confesiunea nu-i un remediu universal: „Prefer ca tu să-ţi repudiezi o dată pentru totdeauna relele deprinderi decît să le mărturiseşti de zece ori unui duhovnic doar în cuvinte". Cît despre Euharistie, are rost să insistăm atît asupra prezenţei reale cînd religia constă mai ales în a trăi în virtute? Adevăratul creştin este interior şi moral, pe cînd lumea ţine prea ades la practicile maşinale, la literă şi nu la spirit: la ce bun cultul sfinţilor, rugăciunea mormăită, posturile şi penitenţele dacă inima nu participă? Nu devii credincios aprinzînd o lumînare pentru sfînta Barbara sau sfînta Blandine, ci imitîndu-le virtuţile[1]. Acest creştinism nu mai este o revelaţie care-şi supune raţiunea misterelor sale: e un model de conduită şi de înţelepciune.

Asupra aceloraşi teme, tonul devine şi mai acerb în 1511, în celebrul *Elogiu al nebuniei*[2] unde aceasta, făcîndu-şi propriul panegiric, se dedă unui tir nemilos împotriva marionetelor conformismului. Priviţi-pe creduli înghiţind istoriile cele mai extraordinare. Cutare îl imploră pe sfîntul Erasmus să-l ajute să se îmbogăţească, sau pe sfîntul Cristofor ca să fie sigur că nu va muri în acea zi, sau pe sfîntul Gheorghe, ba chiar şi pe calul său: superstiţii! Sfinţi există pentru toate nevoile, de la durerea de măsele pînă la durerile facerii: ce naivitate! Dar „viaţa obişnuită a creştinilor abundă în extravaganţe de soiul acestora, iar preoţii le admit cu uşurinţă şi le întreţin, fără a ignora profitul pe care li-l pot aduce". Repede se mai cred unii iertaţi de păcate: o îngenunchere în faţa Sfintei Fecioare costă mai puţin decît să-i imiţi modestia şi castitatea!

În ce să crezi şi cum să crezi? Teologii, „specie uimitor de trufaşă şi de supărăcioasă", pretind a o şti şi se grăbesc să explice totul, facerea lumii şi păcatul originar, întruparea şi taina euharistiei, şi nu contenesc a răspîndi tot felul de „nerozii subtile". Mari învăţaţi care i-au uitat pe apostoli! Apostolii botezau fără a ţine disertaţii despre botez, numeau graţia fără a face distincţia între graţia acordată şi cea recompensatoare, osîndeau păcatul fără a se gîndi să-i dea o definiţie, îndemnau la fapte bune fără a discerne între fapta operantă şi fapta operată. Bieţi creştini neştiind decît să trăiască în credinţă şi pe care teologii moderni i-ar strivi cu dispreţul lor! Erasmus nu-i mai blînd decît va fi Luther în a condamna monahismul:

> [Călugării] consideră că smerenia cea mai înaltă e să nu ştii nimic, nici măcar cititul. Cînd zbiară ca măgarii prin biserici, cîntînd psalmii pe care-i numerotează fără să-i înţeleagă, ei cred că bucură urechile instanţelor celeste. Mulţi îşi fac o mîndrie din jeg şi din cerşetorie: rag pe la porţi ca să capete pîine; năpădesc hanurile şi pe călătorii cu trăsura sau cu vaporul, alungîndu-i pe ceilalţi cerşetori. Oameni de nimic care pretind a ne aminti de apostoli, dar numai prin necuraţenie şi ignoranţă, grosolănie şi nerusinare! [...] Participarea lor la orice ceremonie familială, cît de modestă, li se pare a avea atîta preţ încît

1. Vezi HALKIN (L.E.), *op. cit.*, pp. 91-98; PINEAU (J.-B.), *Erasme. La pensée religieuse*, pp. 111-127; RENAUDET (A.), *Préréforme et humanisme*, pp. 429-434.
2. Se ştie că titlul latinesc – *Encomium Moriae* – este o glumă de savant umanist, cu aluzie la numele prietenului lui Erasmus, Thomas Morus, şi *Moria* = Nebunie.

> răsplata n-ar putea fi decît cerul! Ei uită că Isus, dispreţuind toate acestea, le va cere, dacă într-adevăr îi recunosc legea, doar virtutea milosteniei.

Călugării sînt, ce-i drept, necioplţi şi nespălaţi, însă înaltul cler are alte vicii. Uitaţi-vă la papi, care nu se gîndesc decît la putere şi bani: „Partea de muncă a funcţiei lor, ei o cam lasă în seama sfinţilor Petru şi Pavel care pasămite au mai mult timp ca ei". Uitaţi-vă la cardinali şi episcopi, la ţiitoarele şi palatele lor, la trufia şi luxul în care trăiesc! Vicari ai lui Hristos, asta e misiunea voastră? Cît despre gloată, ea se mulţumeşte cu păstrarea sărbătorilor, a gesturilor şi a ritualurilor cărora nu le înţelege rostul adînc, în vreme ce teologii se gîlcevesc toată ziua:

> Isus ne-a învăţat una, viaţa de toate zilele – alta. Vă întreb, ce legătură este între Isus şi Aristotel? Între subtilităţile sofistice şi tainele înţelepciunii fără de sfîrşit? La ce bun labirintul tuturor acestor întrebări? [...] Dar, mi se va răspunde, sînt atîtea lucruri de elucidat, atîtea de pus la punct. – Nu zic nu; dar sînt atîtea care-i mai bine să le lăsăm la o parte decît să le căutăm; e treaba ştiinţei să se ocupe sau nu de unele dintre ele; după cum sînt multe în legătură cu care e mai înţelept să te îndoieşti decît să ieşi o hotărîre. Şi dacă ar fi ca pînă la urmă să se hotărască ceva, prefer ca asta să se facă în spiritul respectului şi nu cu aroganţă; şi în conformitate cu sfintele Scripturi, iar nu după sofismele sau artificiile minţii umane. [...] S-a ajuns în situaţia ca esenţialul religiei să depindă mai puţin de învăţămintele lui Isus decît de definiţiile scolasticii şi de puterea episcopilor. [...] Totul e atît de încurcat încît nu există nici cea mai mică speranţă să readucem lumea la adevăratul creştinism[1].

Rabelais nu spunea altfel, şi nici Rousseau constatînd la rîndul său: „Am devenit cu toţii doctori şi am încetat a mai fi creştini". Erasmus e ostil formelor primitive ale devoţiunii populare, apropiate de idolatrie, dar şi unei teologii dogmatice străine de Evanghelie sau unei ortodoxii ce ar pretinde mai curînd supunerea intelectuală decît verticalitatea voinţei. *Elogiul* e plin de ireverenţe şi sarcasm nu pentru că Erasmus se răzvrăteşte împotriva Bisericii, ci dimpotrivă, pentru că el o vrea fără compromis sau spirit monden, fără superstiţii şi intoleranţă teologică[2].

Trebuie să ne întoarcem la izvoare. Ca bun filolog ce respinge textele alterate, Erasmus dă în 1516 o traducere latină a Noului Testament, după textul grecesc, ceea ce-i atrage duşmănia tradiţionaliştilor de la Sorbona; în *Paraclesis*, el doreşte, ca şi Lefèvre d'Étaples, să vadă Evanghelia sau pe sfîntul Pavel la îndemîna celor simpli. În *Colocvii*, se referă din nou la cultul sfinţilor şi al sfintei Fecioare, la rătăcirile cucerniciei populare, la proslăvirea excesivă a relicvelor, la luxul sanctuarelor, fastul ceremoniilor, degradarea monahismului, celibatul preoţilor. „O regulă stabilită de oameni, spune el cu severitate, ne interzice să admitem în rîndul preoţimii

1. Pentru aceste texte, vezi *Éloge de la Folie*, trad. de P. de Nolhac, Paris, Garnier, 1953, pp. 82, 87, 101, 117, 121-123, 129-131, 147, 149, 151, 185, 221-223.
2. HALKIN (L.E.), *op. cit.*, pp. 134-135; DELCOURT (M.), *Erasme*, p. 37; MESNARD (P.), *Erasme*, p. 62.

bastarzii, şchiopii şi chiorii, iar noi ne arătăm foarte stricţi în această privinţă. În schimb, acceptăm frecvent în asemenea funcţie ignoranţi, jucători de cărţi, beţivi şi asasini"[1].

Cine era de fapt acest om cu ironia atît de muşcătoare? Curios dezacord: Etienne Dolet îl consideră „fără de Dumnezeu", Luther îi reproşează lipsa de cucernicie – *Du bist nicht fromm!* –; în veacul următor, Părintele Garasse îl va numi „micul atlet al ateismului"; criticii moderni rămîn împărţiţi: sfînt al umanismului, precursor al lui Luther sau poate chiar raţionalist în stare latentă[2]? Partizan, în orice caz, al unei religii interiorizate şi al „filosofiei lui Hristos", al unei etici fondate pe libertatea spiritului şi pe milostenie[3], ceea ce nu face în mod necesar din el, aşa cum voia Augustin Renaudet, promotorul unui evanghelism fără dogme. Dacă, aşa ca în *Devotio moderna*, el pune accentul pe viaţa creştinească mai curînd decît pe aspectul intelectual al creştinismului, împrejurările îl vor face să declare, în tratatul intitulat *Concordia pe care o dorim în sînul Bisericii* (1533), că răul cel mai mare nu constă în decăderea moravurilor bisericeşti, ci în tentaţia schismei: „Mai rea e condiţia celui care se desparte de Biserică şi cade în erezie sau în schismă, decît a credinciosului care trăieşte în sărăcie, dar îşi păstrează credinţa, *salvis dogmatibus*"[4].

Erasmus îşi afirma astfel faţă de Biserică o loialitate care-l distanţa de predica luterană. Privise cu simpatie primele luări de poziţie ale lui Luther şi predicile sale contra indulgenţelor, dar curînd, cei doi bărbaţi aveau să se opună unul celuilalt, atît prin temperament, cît şi prin divergenţe doctrinare. Luther îl omagiase pe Erasmus ca pe un maestru, dar îi va reproşa de îndată că se gîndeşte „prea omeneşte la Dumnezeu". În 1523, el clamează: „Îl urăsc definitiv pe Erasmus", iar în *Cuvinte la masă* afirmă: „E un Democrit şi un Epicur; e un subtil zeflemitor al religiei. Îl prefer pe Lucian lui Erasmus, care, sub o mască de cucernicie, ia în derîdere credinţa şi-şi bate joc de religia creştină"[5]. În 1524, în ciuda aversiunii sale pentru disputele teologice, Erasmus se pronunţă contra lui Luther în tratatul său *Despre liberul arbitru*. Îi displace faptul că omul nu poate măcar să coopereze cu graţia divină. Luther îi răspunde cu tratatul *Despre servul arbitru*, proclamînd determinismul absolut al graţiei. În ciuda anumitor opinii comune, cei doi nu erau făcuţi să se înţeleagă: acolo unde Erasmus vorbea mai ales ca moralist, Luther îi răspundea ca teolog. Unul e un reformist radical, celălalt un reformist moderat, prudent şi deschis. Prea timid, după Luther, Erasmus era dintre aceia care sperau să reformeze fără să scindeze[6]. După el, nevoia redeşteptării credinţei şi epurarea religiei nu presupunea nici schisma, nici maniera forte şi n-a acceptat niciodată să se despartă de o Biserică căreia îi denunţase totuşi

1. *Colloque*, trad. de E. Wolff, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, 2 vol., vol. II, p.124; BIERLAIRE (F.), *Les Colloques d'Erasme*, pp. 227-250.
2. BUSSON (H.), *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, p. 174.
3. MARGOLIN (J.-C.), *Erasme par lui-même*, pp. 70-71.
4. Citat de LECLERC (J.), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. I, p. 147.
5. Citat de BOISSET (J.), *Erasme et Luther*, p. 22.
6. HALKIN (L.E.), *op. cit.*, p. 237.

tarele. Începînd din 1526, el propune, printre primii, o toleranţă provizorie dar legală, cu sancţionarea imediată a principalelor abuzuri ale Bisericii. El aspiră să reducă dogma la un mic număr de articole şi să lase restul la libera alegere: îndeamnă la răbdare, la caritate, în vederea întoarcerii la unitatea esenţială, căci Erasmus n-a avut niciodată în vedere coexistenţa unor religii diferite[1]. Tonul irenismului erasmian era poate acela al înţelepciunii, dar cele două părţi erau deja prea departe pentru a-l mai auzi.

Reforma

Nimic nu-l destina pe Luther să revoluţioneze lumea creştină a timpului său. Născut în 1483 la Eisleben, în Turingia, într-o familie de ţărani, obţine, în 1505, la Universitatea din Erfurt, titlul de doctor în filosofie. Intrat în ordinul augustinilor din acelaşi oraş, e hirotonisit preot doi ani mai tîrziu. Studiul misticilor, al scolasticilor, al sfîntului Augustin îl duce către o reflecţie personală. Cuvintele sfîntului Pavel – „Cel drept va trăi prin credinţă" – acţionează asupra lui ca o revelaţie şi, de atunci, îşi fixează ca ţel restaurarea doctrinei paulinice a mîntuirii prin graţia lui Dumnezeu receptată prin credinţă. În numele acestei doctrine protestează el contra predicării indulgenţelor de către dominicanul Johannes Tetzel, afişînd, la 31 octombrie 1517, nouăzeci şi cinci de teze pe uşa bisericii castelului din Wittemberg. În momentul acela, el ataca un abuz evident, fără intenţia de a o rupe cu Biserica. Teza sa centrală este deja aceea a mîntuirii numai prin credinţă, fără fapte, iar criticile lui se întîlnesc cu cele ale lui Erasmus: proslăvirea abuzivă a sfinţilor, practica exterioară a devoţiunii, aspectul spectacular al cultului, mania pelerinajelor[2]. Imediat antrenat în controversă, Luther arde, la 16 decembrie 1520, bula de excomunicare lansată împotriva lui: schisma devine un fapt.

Predicaţia sa se sprijină pe cîteva afirmaţii fundamentale: autoritatea Bibliei în materie de credinţă; mîntuirea omului ca dar al lui Dumnezeu, ceea ce implică refuzul mîntuirii prin fapte; interiorizarea vieţii religioase; eliberarea omului de sub orice constrîngere umană, dar absoluta sa supunere faţă de autoritatea divină. Totalitatea credincioşilor constituie Biserica, invizibilă, pentru că legătura care-i uneşte pe credincioşi nu poate fi sesizată decît prin credinţă. Cînd o instituţie se pretinde infailibilă şi intermediar obligatoriu întru mîntuire, Luther o recuză ca fiind contrară opiniei lui cu privire la suveranitatea lui Dumnezeu şi învăţămintele Scripturii[3]. Răspîndindu-se ca o dîrâ de praf de puşcă, luteranismul, agitat el însuşi de mişcări separatiste, nu va întîrzia să compromită unitatea religioasă a Germaniei şi la fel se va întîmpla în Elveţia, unde Zwingli predică la Zürich iar Oecolampade la Basel.

1. LECLERC (J.), *op. cit.*, vol. I, pp. 138-146.
2. STROHL (H.), *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515-1520*, pp. 183-184.
3. STROHL (H.), *Luther*, pp. 153-156; BOISSET (J.), *Histoire du protestantisme*, pp. 7-10.

Din momentul în care credinciosul e invitat să descopere adevărul în Biblie, fără a se mai supune autorităţii unei Biserici considerate ca singura interpretă autorizată a cuvîntului divin, ne vom îndrepta oare spre eliberarea conştiinţelor individuale şi spre libertatea de gîndire? Luther a utilizat corect expresia, rară înaintea lui, „libertatea conştiinţei", de o înţelege într-un sens particular. În 1521, în tratatul său *Despre legămintele monastice*, el scrie: „Libertatea creştinească sau evanghelică este libertatea conştiinţei, prin care conştiinţa se eliberează de fapte, nu aşa încît nici o faptă să nu se mai săvîrşească, ci astfel încît conştiinţa să nu se încreadă în nici o faptă". Ceea ce înţelege el prin aceasta e mîntuirea prin credinţă, nu prin fapte, şi respingerea Bisericii care atribuia o funcţie mîntuitoare faptelor şi prescripţiilor umane stabilite de ea. Credinciosul este astfel eliberat de sub tutela ecleziastică, dar libertatea de conştiinţă rămîne legată de mesajul Reformatorului, ea nu este un drept pur şi simplu de a-ţi practica credinţa după bunul plac şi, mai ales, nici de a te elibera de orice credinţă. Acest principiu va fi întotdeauna cel al lui Calvin, în *Instituţia creştină*. Theodor de Bèze va preciza la rîndul său în 1570: „Vom spune oare că trebuie acceptată libertatea de conştiinţă? Cituşi de puţin, dacă-i vorba că fiecare să-l preamărească pe Dumnezeu *după placul său*; aceasta e o dogmă diavolească". Este o restricţie importantă: libertatea de conştiinţă constă în a-l preamări pe Dumnezeu *în exclusivitate*, adică fără recurs la legi umane ce se substituie poruncilor lui Dumnezeu, ca în catolicism, şi nu să-l preamărească „fiecare după placul său", principiu individualist şi „diavolesc". Aşa cum spune Bèze, libertatea de conştiinţă înseamnă libertatea de a-l asculta pe Dumnezeu singur, orice intervenţie a omului ţinînd de „forţarea conştiinţelor"[1].

În virtutea acestui principiu, puterea n-ar putea constrînge spiritele şi, încă din 1520, Luther afirmă: „Nu prin foc trebuie să se triumfe asupra ereticilor, ci prin scrieri, aşa cum o făceau vechii Părinţi. Dacă ar exista o artă de a triumfa asupra ereticilor prin foc, călăii ar fi cei mai savanţi dintre doctori". El repetă acest lucru în 1523, în tratatul *Despre autoritatea seculară* şi apoi din nou, în 1525, într-o predică: „Cît despre eretici şi falşii doctori, nu trebuie nici să-i izgonim, nici să-i exterminăm. Isus spune deschis că trebuie să-i lăsăm să trăiască". Pentru propria sa cauză, el este, la început, ostil duritătii şi declară în 1522: „Vreau să se predice [contra slujbei religioase], vreau să se vorbească, vreau să se scrie dar vreau ca nimeni să nu uzeze de constrîngere şi de violenţă, căci credinţa se vrea liberă şi voluntară şi ea trebuie să fie primită fără constrîngere"[2].

Această atitudine n-a supravieţuit războaielor ţărăneşti şi disidenţei anabaptiste, iar Biserica invizibilă devine tot mai vizibilă, impunînd o ortodoxie riguroasă. Din 1521, anabaptiştii anunţaseră o nouă împărăţie a lui Hristos şi o orînduire socială comunistă. Şeful lor, Thomas Müntzer, pretinde a fonda o Biserică a Spiritului, suprimînd orice organizare ecleziastică, excluzîndu-i pe păcătoşi, rezervînd botezul pentru adulţi. O bătălie decisivă urmată de un masacru a avut loc în 1525 la Frankenhausen; Müntzer a fost prins şi decapitat. Zece ani mai tîrziu, alţi anabaptişti au fost exterminaţi la Münster. Aşa cum creştinii căutaseră odinioară sprijin pe lîngă Constantin şi succesorii săi, Luther caută sprijinul puterii civile şi al principilor însărcinaţi să împiedice propagarea doctrinelor periculoase. Începînd din 1530, el reclamă pedepsirea ereticilor şi, în anul următor, aprobă execuţiile anabaptiştilor. În 1536, în sfîrşit: „Fiecare are datoria, după starea şi funcţia sa, să împiedice şi să reprime blasfemia [...]. În această privinţă, se aplică textul Leviticului (24, 16): „Hulitorul numelui Domnului să fie omorît neapărat". Nu se arată deloc mai tolerant cu discipolii lui Zwingli, care negau prezenţa reală[1]. Ideea de a face din principe garantul unităţii va duce, în 1555, la hotărîrile de la Augsburg, consacrînd divizarea religioasă a Germaniei. În virtutea principiului *cujus regio, ejus religio* – cui îi aparţine ţinutul, a aceluia este şi religia – libertatea de conştiinţă e recunoscută pentru principi între limitele celor două confesiuni. Supuşii principelui au şi ei dreptul să aleagă, dar dacă alegerea lor nu e aceea a principelui, nu le rămîne decît să emigreze. Există, într-un fel, libertate de conştiinţă, dar nu şi libertatea cultului şi nici aceea de exprimare.

Cît despre Calvin, fiul unui procuror ecleziastic din Noyon, el a primit la Paris o solidă formaţie de umanist. Licenţiat în drept, renunţă, la moartea tatălui său, la o carieră juridică, învaţă greaca şi ebraica, pregăteşte o ediţie a lucrării *De Clementia* a lui Seneca. Atras de ideile noi pe la 1533, îl vizitează pe Lefèvre d'Étaples, la Nérac. Deja compromis, afacerea placardelor din septembrie 1534 îl obligă să se exileze la Basel, unde încheie redactarea *Instituţiei creştine*, a cărei primă versiune latină apare în 1536[2]. Reţinut la Geneva de către reformatorul Guillaume Farel, fost discipol al lui Erasmus şi a lui Lefèvre, care se orientase către doctrina lui Luther şi îndeosebi a lui Zwingli şi convertise oraşul la protestantism, el trebuie să-l părăsească în 1538, în urma unui conflict care-i opune pe amîndoi Consiliului. Rechemat în 1541, el îşi va afirma acolo o autoritate inflexibilă, mereu crescîndă.

O dată cu Calvin, ajungem la limitele radicalismului religios. De la izgonirea din paradis, omului nu-i mai este dat să cunoască în mod nemijlocit un Dumnezeu suveran, creator şi stăpîn peste lume, dacă Scriptura nu-i vine în ajutor. Deposedat de liberul arbitru, aservit păcatului, el nu-şi poate regăsi libertatea decît prin graţia lui Dumnezeu, care a hotărît pentru fiecare o dată pentru totdeauna: „Numim Predestinare cuvîntul fără de moarte al lui Dumnezeu, prin care El a determinat ce vrea să facă din fiecare om. Pentru că El nu-i face pe toţi la fel, ci le rezervă unora viaţa eternă, iar altora eterna damnare. Astfel, potrivit scopului pentru care este creat omul, noi zicem că el e predestinat morţii

1. Asupra acestei chestiuni, vezi LECLERC (J.), „Liberté de conscience. Origines et sens de l'expression" in *Recherches de Science religieuse*, 54, 1966, pp. 370-406; DUFOUR (A.), „La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs" in *La liberté de conscience*, pp. 15-20.
2. Texte citate de LECLERC (J.), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. I, pp. 163-166.

1. LECLERC (J.), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. I, pp. 167-175.
2. Această versiune va fi amplificată în mai multe rînduri, trecînd de la şase capitole la optzeci în 1559. Textul din 1539 e tradus de Calvin în 1541; ediţia latină din 1559 va fi tradusă în 1560. Era prima carte de teologie în limba vulgară.

sau vieţii"[1]. Nu există aşadar nici merite, nici vinovăţii, şi nici un element uman nu poate influenţa această hotărîre: nu există mîntuire în afara credinţei, care-i un dar al lui Dumnezeu ce poate să ne fie retras în orice clipă. Calvin păstrează simbolul botezului, dar în ce priveşte taina euharistiei, el respinge prezenţa reală admisă de Luther în favoarea unui fel de prezenţă virtuală a lui Hristos în sufletul celui care se împărtăşeşte. În timp ce Luther celebra Biserica invizibilă şi lăsa pe seama puterii civile rînduirea exterioară a religiei, Calvin recunoaşte necesitatea unei Biserici vizibile, revendică autonomia ei şi instituie un fel de dictatură religioasă, subordonînd statul puterii spirituale, fiecare cetăţean fiind obligat să-şi mărturisească noua credinţă[2]. În această Cetate-Biserică, magistratul veghează la respectarea ortodoxiei. Căci „poliţia" – supravegherea şi menţinerea ordinii –

> ...nu se referă doar la ceea ce oamenii mănîncă, beau şi îi ţine în viaţă [...], nu se referă cîtuşi de puţin doar la aceasta, ci are în vedere ca nu cumva idolatria, blasfemiile împotriva numelui Domnului şi a adevărului său, precum şi alte certuri religioase să nu tulbure viaţa publică şi să nu semene vrajba în popor. [...] Şi nu trebuie să pară deloc de mirare că las acum pe seama poliţiei sarcina de a păzi Religia, sarcină pe care eu o consider peste puterile oamenilor; căci nu e dreptul oamenilor să facă după placul lor legi privind religia şi modul de a-l cinsti pe Dumnezeu[3].

Intransigenţa dogmatică a lui Calvin nu făcea în nici un caz din Geneva un loc propice liberei cugetări sau toleării ereziilor. Noi credem, zice el, în *La Confession de la Rochelle*,

> ...că de la Dumnezeu vine cuvîntul cuprins [în cărţile sfinte], numai de la El şi nu de la oameni e autoritatea acestuia. Şi întrucît el este regula tuturor adevărurilor, conţinînd tot ce e necesar pentru cinstirea lui Dumnezeu şi pentru mîntuirea noastră, nu este permis nimănui, nici oamenilor şi nici chiar îngerilor, să adauge, să taie sau să schimbe ceva. De unde rezultă că nici vechimea, nici obiceiurile, nici cantitatea, nici mintea omului, nici judecăţile instanţei, nici deciziile, nici edictele, nici decretele, nici concilii, nici viziunile, nici minunile nu trebuie să fie în contradicţie cu Sfînta Scriptură, ci dimpotrivă, că toate lucrurile trebuiesc examinate, reglate şi interpretate în conformitate cu ea[4].

Furios, maestrul îi atacă pe „nicodemiţi", „moderaţii" Bisericii. Persecutaţi fără cruţare de către luterani şi catolici, anabaptiştii îşi atrag şi ei fulgerele sale în tratatul *Contra anabaptiştilor*, din 1544. În anul următor se dezlănţuie *Contra ciudatei secte furioase a libertinilor care-şi zic spiritualişti*. Termenul îi desemnează pe disidenţii anabaptişti ieşiţi din rîndurile sectelor protestante din Artois, din Flandra şi din Hainaut, despre care nu se ştie aproape nimic. Ce le reproşează? Că abuzează de libertatea

1. *Institution de la religion chrétienne*, text stabilit de J. Pannier, Paris, Les Belles Lettres, 1961, 4 vol., vol. III, p. 62.
2. LECLERC (J.), *op. cit.*, vol. I, pp. 309-310; CADIER (J.), *Calvin. Sa vie, son œuvre*, pp. 42-55; BOISSET (J.), *Calvin et la souveraineté de Dieu*, pp. 80-93.
3. *Institution de la religion chrétienne*, vol. IV, pp. 200-201.
4. *Œuvres de Calvin*, Paris, Labor, 1943, vol. I, pp. 144-145.

gîndirii pentru a considera religiile relevate ca pe nişte imposturi umane, că profesează un intolerabil monism, conform căruia totul e Dumnezeu, ceea ce face ca răul să nu fie decît o aparenţă, şi susţin că singura morală e aceea a naturii, că „transformă Scriptura în alegorie", adică interpretează cum cred ei cuvîntul sacru şi că practică ermetismul. Fără a se mulţumi doar cu blasfemii de felul acesta, ei mai practică şi o scandaloasă libertate a moravurilor, libertate ce se bazează pe negarea păcatului: în plus, ei completează anarhismul moral cu îndemnul de a stăpîni bunurile în comun. La rîndul său, Guillaume Farel caracterizează erezia lor drept „o doctrină numai bună pentru dezmăţate şi pentru mijlocitori", iar pe adepţii ei îi numeşte „atei"[1].

E cunoscută mai bine o altă afacere care şi-a găsit deznodămîntul prin arderea pe rug. Michel Servet se născuse în 1509 în Aragon, la Villanueva şi studiase dreptul la Toulouse. La Basel, în 1531, el publică *De Trinitatis erroribus*, tratat completat în anul următor cu *Dialogi de Trinitate*. Întorcîndu-se la tezele susţinute odinioară de către arieni şi sabelieni, el ataca dogma Sfîntei Treimi. Într-adevăr, explică Servet, dacă recunoaştem trei persoane divine fără a nega în acelaşi timp caracterul unic al Dumnezeirii, ne aflăm, în realitate, în faţa a patru persoane! În ochii săi, Isus e prin urmare un om, şi nu Dumnezeu prin natură, ci prin graţia lui Dumnezeu. Nu putem deci crede în Sfînta Treime decît acceptînd că Atotputernicul se revelează sub trei aspecte diferite[2]. Aceste teze au stîrnit scandal iar Servet a găsit mai prudent să plece la Paris, unde studiază medicina sub numele Michel de Villeneuve. În 1553, ca un ecou la *Institutio christianae religionis* a lui Calvin, el publică o lucrare îndrăzneaţă, *Christianismi restitutio*, în care, nu fără accente panteiste, persistă în a nega divinitatea lui Hristos. Această nouă imprudenţă a provocat mînia lui Calvin. Cum Servet îşi exprimase intenţia de a se duce la Geneva, Calvin declară, într-o scrisoare către Guillaume Farel, că speră să nu se întîmple aşa: „Căci dacă vine [...] n-aş putea răbda să-l văd plecînd viu de aici". Deşi mai tîrziu a negat acuza, Calvin e învinuit că l-a denunţat pe Servet Inchiziţiei. Mai curios e faptul că în iunie 1537, Calvin însuşi şi Farel fuseseră nevoiţi să se apere de acuzaţia de antitrinitarism formulată de un oarecare Pierre Caroli. Acest episod, cît şi dorinţa de a se justifica pe deplin, explică poate, în parte, înverşunarea contra lui Servet[3]. Sosit la Geneva în ciuda tuturor avertismentelor, Servet e recunoscut, arestat, judecat şi ars pe rug la 27 octombrie 1553. Aprobat de majoritatea cetăţilor reformate, actul i-a atras mai tîrziu lui Calvin multe reproşuri; se pare că el a încercat totuşi să împiedice, nu execuţia, ci rugul. Nu fără multe inexactităţi, Voltaire avea să-şi manifeste indignarea în capitolul CXXXIV din *Essais sur les mœurs*:

> După ce şi-a văzut duşmanul în lanţuri, el (Calvin, n.n) i-a adus tot felul de ofense şi l-a supus la caznele la care se dedau laşii cînd se văd mai tari. În sfîrşit, tot presîndu-i pe judecători, invocînd autoritatea

1. BUSSON (H.), *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, p. 305.
2. KOT (S.), *Le mouvement antitrinitaire*, p. 25.
3. A se vedea mai ales FULTON (J.F.), *Michael Servetus, Humanist and martyr*, New York, 1953; FRIEDMANN (J.), *Michael Servetus. A case study in total heresy*, Genève, 1978.

> celor din subordinea sa, strigînd şi punîndu-i şi pe alţii să strige că Dumnezeu cerea execuţia lui Michel Servet, l-a ars de viu şi s-a bucurat de supliciu, tocmai el care, dacă ar fi călcat în Franţa, ar fi fost el însuşi ars pe rug, el care ridicase cu atîta putere glasul contra tuturor persecuţiilor.

Servet s-a ales cu o reputaţie de martir al intoleranţei şi de erou al liberei cugetări[1], Calvin cu aceea a unui călău necruţător. Fără a-l dezvinovăţi, putem totuşi să amintim că ceasul toleranţei încă nu sunase şi că nici contextul istoric nu se preta la aşa ceva. În 1547, Henric al II-lea instituia Camera ardentă care, în patru ani, trimite mai multe sute de victime la rug. În oraşele elveţiene, la Zürich, Konstanz sau Berna, sunt arşi sau înecaţi anabaptişti şi antitrinitari, în Ţările de Jos se dezlănţuie Inchiziţia spaniolă[2].

S-a găsit totuşi un om care s-a ridicat cu indignare nu numai contra supliciului lui Servet, ci chiar contra principiului însuşi al persecuţiei. Adept al Reformei, Sébastien Castellion intră în contradicţie cu Calvin pe plan teologic, de îndată ce soseşte la Geneva. Ajunge profesor de greacă la Universitatea din Basel. În 1551, publică o traducere a Bibliei în care-şi dezvoltă ideile asupra toleranţei: a anticipa asupra pedepsei lui Dumnezeu, susţine el, e o amarnică trufie.

La începutul anului 1554, Castellion publică lucrarea *De haereticis, an sint persequendi*, curînd urmată de traducerea franceză *Traité des hérétiques*, semnată cu pseudonimul Martin Bellie. Era, în esenţă, o antologie de citate din mai mulţi autori care propovăduiau toleranţa. Adevăratul creştinism, afirma el, constă în rectitudinea vieţii morale mai mult decît în exactitatea doctrinei şi în subtilităţile teologice. Cu un curaj rar întîlnit, el ia chiar apărarea acestor anabaptişti blestemaţi atît de catolici, cît şi de protestanţi. Cu ce drept vărsăm noi sîngele cuiva, în numele unor opinii a căror evidenţă n-o putem cunoaşte? „Multă vreme am căutat să aflu ce e un eretic şi n-am găsit altceva decît că noi îi considerăm eretici pe toţi cei care n-au aceleaşi opinii ca şi noi." Numai Dumnezeu poate să decidă cine-i eretic şi cine nu[3]. Întrucît, cu excepţia cîtorva adevăruri importante, n-avem certitudini, să încetăm a ne sfîşia reciproc. Desigur, chiar dacă recuză pedeapsa cu moartea, Castellion rămîne un om al timpului său: toleranţa lui nu se întinde pînă la atei şi e de acord cu surghiunul pentru cei care neagă nemurirea sufletului sau învierea lui Isus, dar îşi încheie prefaţa cu o notă emoţionantă:

> Ne certăm, dar nu asupra drumului pe care se poate ajunge la Isus, însemnînd îndreptarea vieţii, ci asupra stării şi a rolului lui Isus, adică unde-i el acum, ce face, cum e aşezat la dreapta Tatălui, cum este una cu Tatăl. Acelaşi lucru se întîmplă cu Sfînta Treime, predestinarea liberul arbitru, Dumnezeu, îngerii, cu starea sufletelor dincolo de

1. Deşi el însuşi, într-o scrisoare către Calvin, admite pedeapsa capitală pentru ereticii neîndupleca şi exilul pentru disidenţii obişnuiţi. Vezi LECLERC (J.), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. I, p. 314.
2. CADIER (J.), *Calvin*, pp. 111-113.
3. GUGGISBERG (H.R.), „Haïr ou instruire les hérétiques" in *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)*, p. 71.

> această viaţă şi altele asemănătoare care nu-i neapărat nevoie să fie cunoscute ca să fim mîntuiţi prin credinţă [...] Cine ar mai vrea să devină creştin cînd vede că acei ce mărturisesc numele lui Isus sînt chinuiţi de alţi creştini prin foc, prin apă şi prin sabie, fără nici o milă, şi trataţi ca mai multă cruzime decît tîlharii sau ucigaşii? N-ar crede el oare că Isus e vreun Moloh sau altă zeitate păgînă, încît cere să-i fie jertfiţi oameni şi să-i fie arşi de vii?
> [...] O, Isuse, creator şi stăpînitor al lumii, vezi tu oare aceste lucruri? Te-ai schimbat oare într-atît încît ai devenit crud şi potrivnic ţie însuţi? Cînd erai pe pămînt, [...] schingiuit în bătăi, scuipat, batjocorit, încoronat cu spini, răstignit în mod mîrşav între tîlhari, tu te-ai rugat pentru aceia care-ţi aduceau toate aceste injurii şi umilinţe. Te-ai schimbat oare? [...] O, Isuse, ceri şi aprobi tu acestea? Cei ce ordonă aceste cazne sînt ei oare în slujba ta cînd jupuiesc şi trag pe roată? Eşti tu acolo cînd victimele cumplitelor măceluri îţi strigă numele, şi te hrăneşti tu cu carne de om? Dacă tu, Isuse, faci sau ceri să se facă astfel de lucruri, ce-ai mai lăsat în seama diavolului? Faci şi tu ce face Satan? O, cumplite blestemăţii! O, îngrozitoare neruşinare a oamenilor care îndrăznesc să atribuie lui Isus lucruri făcute la ordinul şi din îndemnul lui Satan![1]

Acestei condamnări directe, Théodore de Bèze, prieten şi succesor al lui Calvin, îi răspunde în septembrie 1554 cu *De haereticis a civili magistratu puniendis*, asupra chestiunii de a şti dacă puterea civilă are dreptul să pedepsească erezia. Poziţia sa e clară: ca să salvezi un om de la moarte, merită oare să riscăm contagiunea eretică? Ar fi „o caritate diavolească şi nu una creştină". Întrucît deţin adevărata credinţă, calviniştii sînt îndreptăţiţi să pedepsească, chiar şi cu moarte, iar magistraţii reprezintă autoritatea lui Dumnezeu pe pămînt. Acceptăm că nu-i putem pedepsi pe turci sau evrei, dar ereticii, care-s în interiorul Bisericii, sînt în puterea legilor sale. În anul următor, Castellion răspunde cu *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, rămas inedit ca şi traducerea franceză. El respinge cu indignare principiile lui Bèze şi atingerile aduse libertăţii de conştiinţă, dar admite legitimitatea pedepsirii apostaţilor şi a celor care-l neagă pe Dumnezeu:

> Dacă cineva neagă existenţa lui Dumnezeu, puterea şi bunătatea lui, cît şi obligaţia de a-l proslăvi, dacă cineva huleşte deschis pe Domnul, sîntem departe de a-l împiedica pe magistrat să pedepsească un asemenea om. Căci el păcătuieşte contra legii naturii care, prin ceea ce se vede, îi învaţă pe toţi oamenii ce sînt puterea eternă şi măreţia lui Dumnezeu. Astfel de oameni trebuiesc deci pedepsiţi, dar nu din cauza religiei (căci ei nu au aşa ceva), ci din cauza necredinţei lor[2].

1. Cităm după excelenta antologie întocmită de LECLERC (J.) şi VALKHOFF (M.-F.), *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, vol. I, pp. 113-117. Vezi de asemenea BUISSON (F.), *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre (1515-1563)*, Paris, 1892, 2 vol.; GIRAN (E.), *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste*, Paris, 1914; BAINTON (R.H.) ş.a. *Castellioniana*, Leiden, 1951.
2. CASTELLION (S.), *De l'impunité des hérétiques – De haereticis non puniendis*, text inedit în limba latină, publicat de B. Beckker. Text francez inedit publicat de M.-F. Valkhoff, Geneva, Droz, 1971, p. 7.

Plin de amărăciune, Castellion denunţă schimbarea atitudinii lui Calvin şi scandalul certurilor şi al persecuţiilor:

> Vedem bine, Bèze, că el (Calvin) şi-a schimbat părerea. Căci în primele sale *Instituţii*, năpăstuit fiind, el a îmbrăţişat cauza celor săraci şi năpăstuiţi contra celor puternici. Acum, că-i puternic, îi sprijină pe cei mari contra celor năpăstuiţi şi săraci. [...] Vedeţi zi de zi cu ochii dumneavoastră cum decad religia şi strădania dumneavoastră. [...] Poporul s-a săturat de dumneavoastră. Vă ridicaţi unii contra altora. Cea mai mare parte a timpului o pierdeţi în certuri şi înfruntări. Căutaţi mai mult să vă faceţi rău unii altora decît să vă ajutaţi sau să vă susţineţi. [...] Şi, în acelaşi timp, îndrăzniţi să publicaţi legea prin care-i condamnaţi la moarte pe eretici[1]?

Curajosul Castellion nu s-a mulţumit cu atît. Cum Calvin justificase, în 1554, supliciul lui Servet, în *Declaratio orthodoxae fidei* şi în versiunea ei franceză, *Déclaration pour maintenir la vraye foy* (*Declaraţia pentru menţinerea adevăratei credinţe*), el l-a combătut pe maestrul genevez în *Contra libellum Calvini*, publicată abia în 1612: „Dacă-l omori pe Servet pentru că spune ceea ce gîndeşte, îl omori pentru adevăr, căci adevărul constă în a spune ce gîndeşti, chiar atunci cînd te înşeli"[2]. Îl vom regăsi pe acest înflăcărat apărător cîţiva ani mai tîrziu, în *Conseils à la France désolée* (*Sfaturi pentru Franţa îndurerată*). În afara lui Castellion, nu mai găsim printre protestanţi alţi apărători ai toleranţei, cu excepţia unor spiritualişti mistici, individualişti germani ca Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeld, Valentin Weigel sau Jacob Böhme, cu toţii eretici, conform ortodoxiei luterane[3]. Ieşit destul de tîrziu din catolicism şi venit la Basel, Fausto Sozzini sau Socinius avea să publice mai tîrziu, în 1594, *De Jesu Christo servatore*. Antitrinitar ca şi Servet, el nu vedea în Isus decît un om trimis ca mediator pentru a ne mîntui şi, contrar determinismului calvinist, el afirma libertatea omului. În 1578, a găsit că este mai prudent să părăsească Elveţia pentru a se stabili în Polonia, mult mai deschisă pe vremea aceea disidenţilor, unde socinianismul avea să-şi cîştige numeroşi adepţi.

În Franţa, doctrinele lui Luther, deşi condamnate de Sorbona încă din 1521, cîştigă repede teren. Şcoala erasmiană sau grupul de la Meaux doresc soluţii paşnice pînă se va reveni la unitate, căci nimeni nu pune în cauză principiul: „O credinţă, un rege, o lege", unitatea religioasă mergînd mînă în mînă cu unitatea politică. Totuşi climatul se deteriorează: un luteran e ars pe rug la Paris în 1526, iar represiunea se accentuează, chiar dacă partidul reformist e susţinut de Francisc I. În octombrie 1534 izbucneşte Afacerea Placartelor contra liturghiei şi a transsubstanţierii, placarte afişate la Paris, Orléans, Tours, Rouen, Blois, pînă şi pe uşa camerei regelui. Această provocare stîrneşte mînia suveranului: mai multe sute de persoane sînt întemniţate, douăzeci şi cinci de ruguri se înalţă la Paris. O ordonanţă din 1540 instituie parlamente ce urmează să judece

1. CASTELLION (S.), *op. cit.*, pp. 245, 393.
2. LECLERC (J.), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. I, p. 334.
3. *Ibid.*, vol. I, pp. 176-197.

erezia, iar în ultimii ani ai domniei lui Francisc I se înăspresc măsurile. În 1545, regele îl lasă pe baronul d'Oppède să-i extermine pe valdensi şi să jefuiască oraşelele Mérindol şi Cabrières. În anul următor, umanistul Etienne Dolet, prieten şi editor al lui Clément Marot (acesta se refugiase la Geneva), e ars o dată cu cărţile sale în piaţa Maubert şi ruguri din ce în ce mai numeroase se înalţă la La Rochelle sau la Meaux[1].

În timpul lui Henric al II-lea, începînd din 1547, *Instituţia creştină* a lui Calvin e difuzată în Franţa simultan cu răspîndirea de Biblii, tratate şi predici, doctrina nouă pătrunzînd puţin cîte puţin în clasele superioare. În zadar face Guillaume Postel, umanist şi lector la Colegiul lectorilor regali, apel la înţelegere în *Panthenosia* sa: „Să nu mai fie de-acum înainte nici papistaşi, nici luterani, să ne închinăm cu toţii lui Isus, de la care aşteptăm mîntuirea". În acelaşi an, regele creează Camera ardentă, care va pronunţa circa cinci sute de condamnări în ceva mai mult de doi ani. La rîndul ei, nobilimea trece de partea Reformei o dată cu aderarea, în 1558, a lui Coligny şi a lui Antoine de Bourbon, rege al Navarrei. Henric al II-lea izbucneşte atunci: „Jur că, dacă-mi voi putea rezolva afacerile externe, voi face să curgă pe străzi sîngele şi capetele acestor infame canalii luterane"[2].

Puţin după urcarea pe tron a lui Francisc al II-lea, în martie 1560, eşuează conjuraţia de la Amboise, complot al calviniştilor care voiau să-l scoată pe tînărul suveran, în vîrstă de 15 ani, de sub influenţa ducilor de Guise, să-i învingă pe aceştia şi să aducă la putere un şef protestant, pe Condé. Tot din aceeaşi vreme – de la 2 martie 1560 – datează şi primul edict, nu de toleranţă, ci de clemenţă, acordînd iertare pentru trecut dacă protestanţii acceptă să trăiască pe mai departe ca buni catolici. În acelaşi an, Carol al IX-lea – el n-are încă zece ani – accede la tron sub regenţa Caterinei de Medici; Michel de L'Hospital devine cancelar. Acesta, partizan al unei politici negociatoare în vederea restabilirii unităţii religioase, apără poziţiile umanismului creştin. În discursul pronunţat pe 13 decembrie, la deschiderea Stărilor Generale, el blamează comportarea sediţioasă a reformaţilor, explică faptul că diviziunea religioasă este şi una politică, dar contează pe metodele paşnice de convingere, recunoscînd în acelaşi timp necesitatea unei reforme morale a Bisericii: „Considerăm că decăderea Bisericii noastre a fost cauza apariţiei erezilor şi că reformarea va putea da ocazia stingerii lor. [...] Sabia valorează puţin în faţa spiritului.[...] Să facem să dispară aceste cuvinte diavoleşti, numele de partide, de faţiuni şi sediţiuni, de luterani, hughenoţi, papistaşi: să nu ne schimbăm numele de creştini"[3]. Încă nu putem vorbi de toleranţa civilă a noii Biserici, ci de tentativa unei politici de conciliere, căreia întrunirea de la Poissy, din septembrie-octombrie 1561, îi înregistrează eşecul. Regenta şi partidul „politicilor", înţelegînd imposibilitatea menţinerii unităţii credinţei ca bază a unităţii politice, se gîndesc acum să dea

1. Pentru fapte, un bun rezumat al evoluţiei istorice la SMITH (M.C.), *Montaigne and religious freedom*, pp. 12-98.
2. LECLERC (J.). *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. II, pp. 27, 30-32.
3. LECLERC (J.) şi VALKHOFF (M.-F.), *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, pp. 70-71.

Reformei un statut legal. Edictul – de toleranţă, de această dată – din 17 ianuarie 1562, prezentat ca o măsură provizorie, permite exercitarea cultului reformat în afara oraşelor.

Din nefericire, el devine inoperant, din martie 1562, cînd ducele de Guise, trecînd prin Wassy, în Champagne, se ia la hartă cu nişte protestanţi, lăsînd în urma sa şaizeci de morţi şi vreo sută de răniţi. Condé ia armele şi declanşează primul război civil: atrocităţilor hughenoţilor conduşi de baronul des Adrets le răspunde terorismul catolic. Putem măsura dezlănţuirea spiritelor citind *Viaţa* protestantului Agrippa d'Aubigné:

> La opt ani şi jumătate, tatăl îşi duse fiul la Paris şi, trecînd prin Amboise într-o zi de tîrg, văzu capetele tovarăşilor săi din Amboise, încă uşor de recunoscut, înşirate pe o bîrnă şi fu atît de impresionat, încît strigă în faţa celor şapte sau opt mii de persoane: „Au decapitat Franţa, călăii!..." Apoi, cum fiul său, văzîndu-l atît de tulburat, venise lîngă el, îi puse mîna pe cap zicîndu-i: „Copile, de va cădea şi capul meu în încercarea de a-i răzbuna pe aceşti bravi căpitani, să nu ţi-l cruţi pe-al tău: iar dacă ţi-l vei cruţa, afurisit să fii!"[1].

În 1563, edictul de la Amboise pune capăt războiului: în afara oraşelor, libertatea de cult aparţine seniorilor cu drept de judecată asupra supuşilor, iar în oraşe – ea este recunoscută în cîte un singur oraş la fiecare circumscripţie aflată sub jurisdicţia unui judecător reprezentant al regelui sau al seniorului, Parisul rămînînd exclusiv catolic. După un răstimp, hughenoţii masacrează la Nîmes laici şi feţe bisericeşti, iar Condé încearcă să-i captureze pe Carol al IX-lea şi pe Caterina, care-şi revizuiesc de-acum politica faţă de protestanţi. Edictul de la Saint-Germain, din august 1570, proclamă totuşi amnistia, cedează cîteva cetăţi reformaţilor. Dar Caterina plănuia să-şi întărească poziţia debarasîndu-se de Coligny şi de notabili: pe 24 august izbucneşte măcelul zis „de sfîntul Bartolomeu" care face trei mii de morţi la Paris, iar în provincie va continua pînă în octombrie.

Lui Carol al IX-lea, mort în 1574, îi succede Henric al III-lea. Fără copii, moştenitorul său trebuie să fie un Bourbon, nimeni altul decît protestantul Henric de Navarra; acest fapt ridică o problemă dinastică ce suscită mobilizarea Ligii catolice, cerînd restabilirea catolicismului ca religie unică. Exasperat de această presiune, regele unelteşte asasinarea ducilor de Guise şi se apropie de viitorul Henric al IV-lea, înainte de a cădea, în 1589, lovit de pumnalul lui Jacques Clément. De această dată soluţia e aproape. Henric al IV-lea se converteşte în 1593, intră în capitală pe 22 martie 1594. Înfrîngerea Ligii era salutată de *Satire Ménippée*, care arunca opprobriul asupra şefilor ei şi a aliaţilor lor din străinătate. Datorită noului suveran, edictul de la Nantes e proclamat pe 13 aprilie 1598. Libertatea de conştiinţă e acordată pe întreg cuprinsul regatului, chiar dacă libertatea cultului rămîne localizată cam ca în edictele precedente şi interzisă pe o rază de cinci leghe în jurul Parisului. Protestanţii au dreptul să clădească temple, să deschidă şcoli şi universităţi, se bucură de drepturi

1. AUBIGNÉ (Agrippa d'), *Œuvres*, publ. de H. Weber, H. Bailbé şi M. Soulié, Paris, *La Pléiade*, 1969, pp. 385-386.

civile şi, drept garanţie, primesc două sute de locuri întărite. Încă nu-i o libertate reală a cultului şi a gîndirii, dar, cel puţin, e un edict de toleranţă viabil care punea capăt unui interminabil şi sîngeros conflict.

În această confruntare ideologică dublată de un război civil, nu ne putem aştepta să găsim un mare număr de partizani ai toleranţei şi ai libertăţii de gîndire. În tabăra catolică, unii găsesc totuşi că decăderea Bisericii este vinovată de tulburări şi nu-şi fac iluzii asupra abuzurilor. În 1563, Ronsard o recunoaşte în al său *Responce aux predicans* (*Răspuns către predicatori*):

> E-adevărat că timpul ce toate le-a distrus,
> Bisericii cu miile de necazuri i-a adus. [...]
> Amarnice abuzuri ce-mi fac inimă rea,
> Cu toate-acestea însă, nu mă despart de ea.

Poetul doreşte o schimbare, dar în şi prin Biserică, în conformitate cu spiritul Pre-reformei care-i anima, cu patruzeci de ani mai devreme, pe Briçonnet sau pe Lefèvre d'Étaples. Şi Du Bellay recunoaşte eşecul Bisericii timpului său, în al său *Ample discours au Roy*, iar Jodelle, care locuise o vreme la Geneva şi care, după Simon Goulard, „veştejea liturghia cu glume usturătoare", deplîngea faptul că oamenii au uitat de iubire, adevăratul liant al uniunii civile:

> Apostolii cei noi n-au fost singuri la treabă
> Cînd au dat cep la butea cea plină de amar;
> Le-au stat atunci alături mulţi făcători de rele
> În care Franţa noastră-i atîta de bogată[1].

Mulţi cred că noua sectă trebuie combătută prin apel la raţiune şi persuasiune, că trebuie să convingi şi nu să constrîngi, să fie combătute cu scrieri broşurile propagandei protestante. Aceasta era, în 1560, părerea lui Du Bellay sau a lui Jodelle, care înţeleg să facă distincţia între apărarea ideilor şi inacceptabila rebeliune politică: „Dacă se vor găsi unii/ Uneltind răzvrătirea şi nesupunerea la Evanghelii,/ Să fie pedepsiţi cu moartea". Pacifistul Jacques Béreau exprimă convingeri similare în 1562, în a sa *Complainte de France sur la guerre civile*:

> Predicînd Evanghelia, e bine să te străduieşti
> Să-i readuci la tine pe cei rătăciţi, să nu jefuieşti şi nici să ucizi:
> Cu bune, sfinte predici, blîndeţe, umilinţă
> Şi cu exemplul vieţii trăite-n curăţie
> Să-i chemi pe dreapta cărare a lui Isus[2].

Regăsim aici insistentele îndemnuri ale lui Sébastien Castellion, din al său *Conseil à la France désolée*, apărut la sfîrşitul anului 1562, după tentativa de conciliere reprezentată de edictul din ianuarie şi după

1. BALMAS (E.), *Etienne Jodelle*, p. 498. Pentru Du Bellay, vezi CHAMARD (H.), *Joachim du Bellay*, p. 441: „Pe timpul cînd virtutea Bisericii străbune/ Şi sfinte nu dispreţuia creştina sărăcie./ Ea era oglinda curăţiei,/ A bunelor moravuri şi-a oricărei smerenii./ Acum ea, dimpotrivă, nu e decît exemplul/ A cum se oglindeşte păgîna voluptate".
Asupra lui Jodelle şi a Reformei: SPILLEBOUT (G.), *Jodelle l'hétérodoxe*, pp. 137-151.
2. CHARBONNIER (F.), *La poésie française et les guerres de religion*, p. 242.

masacrul de la Wassy. Omul care se ridicase împotriva intoleranței lui Calvin și a supliciului lui Servet nu și-a schimbat părerile și se adresează fanaticilor din ambele tabere:

> Principala cauză eficientă a bolii tale [a Franței] e siluirea conștiințelor [...] Și pentru care crimă? Pentru că ei [protestanții] nu voiau deloc să creadă în papă și în liturghie sau în Purgatoriu și alte asemenea lucruri amintite cît de cît în Scriptură. [...] Este aceasta un motiv întemeiat să fie arși oamenii pe rug? Vă spuneți catolici și vă spuneți că păstrați credința catolică așa cum e ea conținută în Sfintele Scripturi și în același timp îi numiți eretici și-i ardeți de vii pe toți cei care nu vor să creadă decît ce-i cuprins în Scripturi?
> [Cît despre protestanți] Acela care v-a cerut odinioară să îndurați și să faceți binele cînd cineva vă face rău și căruia, de atunci, îndurînd și făcînd binele pentru rău, vă supuneți, v-a cerut El acum să plătiți răul cu rău și, în loc să îndurați persecuția, să-i persecutați pe alții? [...] În cazul acesta vă veți face vinovați de a fi recurs la o tiranie tot atît de mare ca aceea la care au recurs inamicii voștri[1].

Catolicii ripostează afirmînd că nu se stă de vorbă cu îndărătnicii, dar în acest caz, n-a spus oare Isus că ei trebuie lăsați în pace și nu prigoniți? Pot fi ei convertiți prin moarte și teamă? Unii pretind că a-i tolera pe protestanți înseamnă a încuraja răzvrătirea; numai că aceasta se va naște mai degrabă din persecuție, căci „tirania dă naștere sediției". Și Castellion amintește din nou de cugetarea lui Tertulian: *Sanguis martyrum, semen Christianorum*. A-i prigoni pe reformați e o eroare tactică: „Cînd îi vezi atît de statornici în martirajul lor, îți vine să crezi că-s oameni de bine". Există o singură soluție, adaugă el: „Lăsați libere ambele religii". Era, desigur, o dovadă de generozitate și de bun simț, dar ce cîntăresc una și cealaltă în fața freneziei religioase?

Pe măsură ce evenimentele se complică, se schimbă și opiniile, iar rezistența armată a hughenoților îi indignează pe catolici, în numele patriotismului și al loialismului, valori trădate de către supușii rebeli. De aceea, ei sărbătoresc victoria în bătălia de la Jarnac (1569), în care e ucis prințul Condé, ca pe o manifestare a mîniei divine. E cazul lui Loys Dorléans:

> Adulmecînd mormanele de hoituri
> Lupi hămesiți ieșit-au din păduri
> La masa-îmbelșugată ce le-o oferă Domnul
> Ce astfel pedepsește păcate de tot felul[2].

Ronsard celebrează și el, ca pe o dreaptă răzbunare a cerului, bătăliile de la Jarnac și Moncontour, unde vrăjmașii lui Dumnezeu au mușcat țărîna. Mai mult, masacrul din noaptea Sfîntului Bartolomeu e privit ca o binefacere. Antoine de Baïf aplaudă, Remy Belleau îl felicită pe Carol al IX-lea, Touchard compune *L'Allegresse chrétienne* (*Bucuria creștină*) cu gîndul la cadavrele hughenoților plutind pe fluviile Franței, Légier du Chesne îl implură pe rege să nu se oprească din drumul bun. Jean Dorat,

1. *Conseil à la France désolée*, ediție nouă îngrijită de M.-F. VALKHOFF, Geneva, Droz, 1967, pp. 19-29.
2. CHARBONNIER (F.), *op. cit.*, p. 306.

maestrul lui Ronsard, insultă cadavrul lui Coligny și scrie în latinește versuri violente în care consideră noaptea de 24 spre 25 august 1572 la fel de sfîntă ca noaptea de Crăciun: „Înalță acum, preafericită Franță, cîntece de slavă îndreptate către Dumnezeu; celebrează *Te Deum*-uri pline de voioșie!". La Roma, Muret face elogiul public al măcelului, iar Baïf îi mulțumește lui Dumnezeu. Pînă și Jodelle intonează un imn de slavă:

> În sfîrșit le-arătat [Domnul]
> Brațul său izbind ca fulgerul în falnicu-i avînt
> Pustiind totul și nimicindu-l pe monstrul
> Ce dusese lumea în greșeală.
> Dușmanii păcii, ai lui Dumnezeu și ai regilor noștri,
> Dușmani jurați ai poporului și ai provinciilor,
> Dușmani neîmpăcați ai mormintelor sfinte;
> Fără mormînt hoiturile voastre împuțite
> Să fie purtate de ape, și rătăcitoare,
> Să fie doar hrană peștilor și corbilor.[1]

Nu, nu era o vreme potrivită pentru clemență, nici pentru înțelegere, și autorii nu găsesc cuvinte destul de tari pentru a-i stigmatiza pe cei care, neajungîndu-le faptul că sînt eretici, sfîșie regatul și-s necredincioși regelui. Evoluția aceasta e vizibilă și la Ronsard. Poetul mărturisește, în *Remonstrance au peuple de France* (*Mustrare făcută poporului Franței*), că a încercat o clipă seducția ideilor noi: „Odinioară, tînăr fiind, am gustat/ Miere amestecată cu otrava voastră dulce;/ Dar, auzindu-mă răcnind, un demon de treabă/ Mi-a scos-o din gîtlej degrabă înainte s-o înghit". Multe au fost motivele care l-au oprit să nu cedeze ispitei. Familiale, mai întîi, pentru că făcea parte dintr-o familie profund catolică: doi unchi și fratele său sînt călugări și el însuși, deși nu-i față bisericească, a fost torturat, ceea ce-i dădea dreptul să pretindă un beneficiu ecleziastic. Artistul pasionat de antichitatea păgînă e ostil austerității calviniste. În sfîrșit, patriotul din el nu admite împărțirea Franței în două tabere. Considerînd unitatea credinței drept o condiție necesară a monarhiei, el identifică protestantismul cu răzvrătirea și i-o spune lui Théodore de Bèze, în *Continuation du Discours des misères de ce temps*:

> Războinice-Evanghelii tu nu mai predica;
> Un Christ purtînd pistoale și cu funinginea pe chip. [...]
> Nici Domnul și nici Prințul acesta nu le vor,
> Căci ele nu-s decît îndemn răzvrătitor;
> Vrînd libertate, țara fi-va sub o lege
> de-a ta, mai dornică să nu mai aibă Rege*.

Ronsard reproșează trufașilor reformați excesul de interpretare liberă care-și permite să sfideze o tradiție veche de mai multe veacuri, ei înșiși neezitînd să se împartă în secte adverse: „Unii sînt zwinglieni, alții luterani/ oecolampadieni, quintini, anabaptiști,/ Alții adoratori ai pașilor lui Calvin". Ce adevăr e acela care se divide? Pe la 1560, în elegiile

1. CHARBONNIER (F.), *op. cit.*, pp. 348-350, 364; BALMAS (E.), *op. cit.*, p. 518; AUGÉ-CHIQUET (M.), *La vie, les idées et l'œuvre de Jean-Antoine de Baïf*, pp. 546-548.
* RONSARD, *Poezii*, trad. de Barbu Solacolu, Ed. Tineretului, 1959, pp. 126-127 (n. tr.).

închinate Altarelor şi Colibelor, chiar după conjuraţia de la Amboise, el îi sfătuieşte să evite violenţele, să se străduiască să-i convingă pe adversari prin scrieri. În 1562, în *Discours sur les misères de ce temps*, el o roagă insistent pe regină să readucă înţelegerea, dar atitudinea lui se înăspreşte în *Continuation*. În 1567, în *Remonstrance au peuple de France* (*Mustrare făcută poporului Franţei*), el îndeamnă puterea să adopte o rigoare implacabilă şi cheamă la o adevărată cruciadă:

> Piară de mii de ori gloata cea răzvrătită
> Ce-aleargă ca nebună după doctrina nouă.
> Dacă i-aţi fi pedepsit cu tăişul sabiei
> Pe hughenotul răzvrătit, pe ereticul netrebnic,
> Poporul ar trăi în pace: dar teama
> Şi mila dumneavoastră vinovată
> Au pierdut regatul Franţei.
> (Nu uitaţi) că pentru gloria lui Dumnezeu,
> Şi pentru cauza lui cea sfîntă
> Purtaţi acum o sabie la cingătoare".

În 1569, după bătălia de la Jarnac, el îl aţiţă pe ducele de Anjou la măcel: „Prinţe, curaj! Fă-ţi bine treaba/ Omoară-ţi adversarul cu dichis/ Şi nu-i lăsa cadavrul la-ntîmplare/ Ci-atîrnă-l sîngerînd deasupra porţii/ Altarului cel sfînt..." E drept că Ronsard nu s-a alăturat corului barbar care celebra noaptea Sfîntului Bartolomeu; dar a găsit de cuviinţă să facă, doi ani mai tîrziu, elogiul funebru al lui Carol al IX-lea[1].

Ataşaţi de principiul uniunii politice şi religioase – *O credinţă, o lege, un rege* –, cea mai mare parte a contemporanilor nu pot concepe coexistenţa paşnică a două religii, adică a două adevăruri, iar toleranţa le apare ca o greşeală teologică şi politică în acelaşi timp. De aceea, multă vreme ei nu visează decît regăsirea unităţii pierdute, neacceptînd măsurile de toleranţă decît ca pe nişte proaste soluţii provizorii. E şi cazul prietenului lui Montaigne, Etienne de La Boëtie, autor al unui *Discours sur la servitude volontaire* (*Discurs asupra servituţii voluntare*), admirabil pamflet contra tiraniei. Catolic convins, consilier al Parlamentului de la Bordeaux, el îi este ostil lui Michel de L'Hospital şi „politicienilor" care au în vedere autorizarea practicării unei religii disidente şi, aşa cum va face şi Montaigne, protestează împotriva legalizării unei măsuri dictate de imposibilitatea de a impune unitatea de cult. La sfîrşitul anului 1561, lucrarea sa, *Mémoire sur la pacification des troubles* (*Memoriu asupra pacificării tulburărilor*), aminteşte de poziţiile mai vechi ale umanismului creştin.

Nenorocirea, constată La Boëtie, vine din „diversitatea religiilor", din care se trag şi alte două rele: ura între supuşi şi deprinderea neascultării. Care-i originea dezordinii? Sînt atacaţi Luther şi ceilalţi reformatori, dar „răul exista şi înainte de naşterea acestora. [...] Abuzurile Bisericii au fost ocazia care a dat atîta vigoare focului aprins acum"[2]. Căci Biserica era

1. Pentru aceste texte şi altele de Ronsard, vezi PERDRIZET (P.), *Ronsard et la Réforme*, pp. 79, 139; CHAMARD (H.), *Histoire de la Pléiade*, vol. I, pp. 366-382; LEBÈGUE (R.), *Ronsard*, pp. 82-82, 87-88.
2. Cităm din *Mémoire sur la pacification des troubles*, ed. de M. Smith, Geneva, Droz, 1938, pp. 39-40.

cangrenată de corupţie, clerul ducea o viaţă mondenă şi dacă papa ar fi ascultat reproşurile lui Luther, totul ar fi reintrat în normal. Numai că s-a greşit „crezîndu-se că aceste opinii pot fi extirpate cu sabia" şi oferind martiri cauzei. Ce-i de făcut astăzi? Să impunem tuturor noua religie? Nimeni nu se gîndeşte la aşa ceva, iar regele mai puţin ca oricine. Să le acceptăm coexistenţa? Asta înseamnă să creăm un stat în stat: „Nu pot admite această ambiguitate şi nu văd cum am putea aştepta altceva decît o certă ruină avînd în ţară două religii oînduite şi instituite" (p. 45), căci dintre două doctrine atît de opuse numai una poate fi adevărată. A admite „interimatul", adică o coexistenţă provizorie, pînă cînd un ipotetic conciliu va restabili unitatea? O himeră! Lucrurile nu merg mai bine de cînd se practică o anumită toleranţă. A face concesii protestanţilor, înseamnă a admite că au făcut bine răzvrătindu-se şi e o iluzie să credem că ei vor sta cuminţi: „E o gîlceavă ce se aprinde mereu" (p. 54). Dacă recunoaştem două religii, îndată vor fi douăzeci „care nu vor avea altceva în comun decît că vor dispreţui o biserică de dragul alteia, numai că le vor părăsi pe toate, iar Franţa va fi năpădită de nelegiuiri şi de lipsa credinţei" (p. 55). Dovadă: Germania de după Reforma lui Luther, sfîşiată de sîngeroase conflicte între secte.

Soluţia nu constă deci nici în toleranţă, nici în libertatea de gîndire, chiar dacă La Boëtie nu refuză libertatea conştiinţei individuale. Trebuie, înainte de toate, să fie pedepsiţi cu severitate capii răzvrătirii, pentru că „e cu neputinţă să aduci omul de rînd la ascultare [...] dacă nu-i arăţi chipul cumplit al justiţiei mîniate" (p. 62). E necesar mai apoi să se elaboreze cît mai curînd un program de reforme care să ţină cont de convingerile reformaţilor şi să se permită restaurarea unităţii. Protestanţii nu pot suferi icoanele pentru că însuşi cultul lor e idolatru. Să lăsăm aşadar icoanele „pentru ornament şi decoraţie" şi să interzicem venerarea lor; la fel şi cu relicvele. Să admitem predicile care ne învaţă doar „litera Evangheliei" şi rugăciunea în limba franceză. Ne putem pune de acord asupra botezului şi putem accepta împărtăşania sub cele două specii, ca penitenţii să nu mai aibă de plătit la preoţi, să se constituie un cler demn de menirea sa, în sfîrşit să se repare abuzurile. Atunci, vechea religie catolică va fi ca nouă, iar protestanţii se vor putea întoarce la ea fără probleme de conştiinţă:

> Cînd Biserica noastră va fi astfel orînduită şi reformată, ea va părea ca nouă şi acest lucru le va permite să revină fără remuşcări în sînul ei; căci ei nu s-ar putea întoarce la aceea pentru care n-au acum decît ură şi scîrbă, ci la una cu totul nouă, zicînd că după ce s-ar curăţa petele aşa de mari şi de vizibile, ea ar prezenta o cu totul altă faţă, mai frumoasă la vedere şi mai atrăgătoare, încît chiar şi cei mai rebeli ar fi tentaţi să i se alăture. Abuzurile i-au îndepărtat, iar reforma i-ar chema înapoi. Curiozitatea i-a făcut să intre în cealaltă, ca să vadă cum e, şi tot ea îi va aduce înapoi. De aceea e posibil ca o mare parte a lor, sătui de dezordini, să fie mulţumiţi de această ocazie prielnică de împăcare ce nu le ofensează conştiinţele. (pp. 90-91)

Aceste reforme o dată înfăptuite, casele de rugăciuni să fie închise, iar cei ce se vor mai ocupa cu predicarea ereziei să fie pedepsiţi cu moartea (p. 89). Lăsînd la o parte aceste concluzii, discursul lui La Boëtie ţine mai

mult de civism şi loialism decît de teologie[1]. El n-a fost publicat în timpul vieţii autorului, iar Montaigne nu l-a editat o dată cu celelalte opere ale prietenului său.

Poate că trebuie să mergem pînă în îndepărtata Polonie, pe atunci creuzet în care se topeau sectele cele mai diverse, pentru a găsi un spirit tolerant cu accente într-adevăr moderne. În ultimul sfert al veacului al XVI-lea, regele Ştefan Bathory adoptă o poziţie de un rar liberalism. I se atribuie aceste cuvinte: „Sînt rege al popoarelor şi nu al conştiinţelor. [...] Dumnezeu şi-a rezervat trei lucruri: a crea ceva din nimic, a cunoaşte viitorul şi a domni asupra conştiinţelor". De asemenea, într-un edict din 1581, el declară: „Desigur, noi dorim din toată inima ca toţi cetăţenii şi locuitorii regatului nostru, de orice condiţie ar fi ei, să se închine unui singur Dumnezeu şi să profeseze numai vechea credinţă catolică. Dar întrucît Dumnezeu a prezis că în vremea de apoi a acestei lumi vor izbucni în mod necesar scandaluri şi erezii, credinţa nu trebuie să fie impusă nimănui". Nobile cuvinte, ce nu vor fi întrecute decît de acelea ale cancelarului Zamoijski:

> Mi-aş da jumătate din viaţă, spunea el protestanţilor, să vă văd reveniţi în sînul Bisericii catolice şi aş păstra cealaltă jumătate pentru ca să mă bucur de convertirea voastră. Dar dacă cineva ar încerca să vă impună cu forţa o credinţă, mai curînd mi-aş da întreaga viaţă pentru a vă susţine, decît să fiu martorul unei asemenea împilări într-un stat liber[2].

Cu intransigenţa dogmatică pe care n-a întîrziat s-o manifeste, protestantismul nu-i nicidecum prin sine însuşi un elan al liberei cugetări în sensul modern al cuvîntului; nici Luther şi nici Calvin n-au admis drepturi nelimitate pentru spirit şi nici ca fiecare să-şi aleagă liber calea proprie spre adevăr. Libertatea de conştiinţă e înţeleasă în accepţia particulară de libertate a conştiinţei reformate. Aceasta se referă şi la forul interior; dar cînd, din plan teologic, trece în plan juridic, ea devine obiectul unei revendicări sociale şi religioase, iar contemporanii, catolici sau protestanţi, fac distincţie între libertatea de conştiinţă şi libertatea de cult, adică privilegiul de a mărturisi public credinţa aleasă. Calviniştii recunosc într-adevăr libertatea conştiinţei reformate, dar nu libertatea religiei care, pentru ei, ar însemna o scandaloasă confuzie de religii şi ar lăsa în cele din urmă calea deschisă tuturor ereticilor – anabaptişti, socinieni, antitrinitari şi alţii asemenea lor. Pentru reformaţii ortodocşi, a tolera, în numele libertăţii de conştiinţă, doctrina antitrinitarilor ar însemna să se accepte contestarea fundamentelor înseşi ale credinţei creştine şi, prin urmare, periclitarea libertăţii de conştiinţă a adevăraţilor credincioşi[3] – de unde şi execuţia lui Michel Servet.

1. Asupra principiilor lui La Boëtie, vezi SMITH (M.C.), *Montaigne and religious freedom*, pp. 51-74.
2. LECLERC (J.), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. I, p. 380; LECLERC (J.) şi VALKHOFF (M.-F.), *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, vol. I, pp. 172-173.
3. Vezi BAYET (A.), *Histoire de la libre pensée*, p. 57 şi mai ales TURCHETTI (M.), „La liberté de conscience et l'autorité du magistrat", in *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)*, pp. 302-304.

Aşadar, faptic, Reforma a servit cauza liberei cugetări. A recunoaşte individului dreptul de a interpreta Biblia înseamnă a contesta Bisericii exercitarea exclusivă a acestui drept iar, pe termen lung, a pregăti terenul pentru un raţionalism critic care nu va cruţa nici măcar Biblia. Dezideratul unei lecturi personale atrage după sine şi necesitatea ştiinţei de carte, deci dezvoltarea învăţămîntului: începînd din 1536, învăţămîntul primar devine obligatoriu la Geneva. Rupînd cu tradiţia, această mişcare a dus la abandonarea a numeroase concepţii dogmatice şi a unor practici cultuale; a favorizat alunecarea teologiei spre morală, a pregătit calea spre laicizarea spiritelor prin reducerea puterii clerului; în sfîrşit, înmulţirea Bisericilor a ruinat autoritatea monolitică a catolicismului[1].

Dacă emanciparea spiritelor se decide în cadrul reflecţiei religioase şi al credinţei, nu exista oare şi o tendinţă de a face cîţiva paşi înainte, înspre necredinţă sau ateism? După spusele lui Vasari, Leonardo da Vinci profesa „o doctrină atît de eretică încît nu mai depindea de nici o religie, ţinînd poate mai mult să fie filosof decît creştin"[2]. Fără îndoială, nu găsim nicăieri o negare explicită a existenţei lui Dumnezeu: nici chiar Pomponazzi, care contestă miracolele, predestinarea şi nemurirea sufletului nu pune această problemă; şi n-o va face nici Vanini, cu toată acuzaţia de „ateism" care-l va duce la rug, un veac mai tîrziu[3].

Acum cincizeci de ani, o carte celebră a lui Lucien Febvre punea cu claritate problema ateismului în secolul al XVI-lea cu referire la cazul Rabelais. După Febvre, necredinţa era pe atunci de neimaginat. Viaţa privată, publică şi profesională a individului se desfăşoară într-un climat religios; un ansamblu de practici şi de obligaţii îi condiţionează universul intelectual. Reflecţia nici nu dispune de dotarea mentală necesară pentru a imagina necredinţa, întrucît filosofia ignoră deocamdată termeni ca absolut, relativ, abstract, concret, inerent, transcendental, cauzalitate, concept, inducţie etc. La fel de necunoscute, sistemele – raţionalism, panteism, materialism, fatalism, determinism – nu vor apărea decît mult mai tîrziu. Sintaxa însăşi, greoaie şi neclară, limba lipsită de precizie se pretează cu dificultate la noi elaborări filosofice, iar latina nu-i în măsură să exprime concepte cu adevărat noi. În domeniul ştiinţific, lipsa de instrumente şi de limbaj riguros favorizează imprecizia, inexactitatea. În aceste condiţii, era aproape cu neputinţă să nu crezi – într-un fel sau altul – sau să-ţi făureşti o necredinţă pe baze ştiinţifice, să recurgi la un raţionalism organizat[4]. Înseamnă aceasta că nu întîlnim nicăieri termenii „ateu" şi „ateism"? Dimpotrivă, îi întîlnim chiar prea des, însă trebuie să relativizăm considerabil importanţa lor, întrucît cuvintele fac parte din vocabularul exagerat al defăimătorilor şi pamfletarilor, fără să aibă un sens bine definit. Ronsard, care-i numeşte pe hughenoţi atei, este la rîndu-i numit ateu de către hughenoţi. „Sînteţi un ateu", îi spune Rabelais

1. Vezi LECKY (A.), *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, vol. II, pp. 57-58.
2. DELUMEAU (J.), *op. cit.*, p. 450.
3. KRISTELLER (P.O.), *Le mythe de l'athéisme de la Renaissance*, p. 340.
4. FEBVRE (L.), *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1968 [1942].

lui Scaliger; „Şi dumneavoastră", îi răspunde acesta. Erasmus e un ateu, clamează Etienne Dolet, dar Clavin, Estienne şi Castellion îl consideră ateu pe Dolet. Castellion, Postel, Calvin, Henri Estienne îl numesc ateu pe Rabelais, iar mai tîrziu, Garasse pe Luther. Pe scurt, „ateu" e o insultă, un cuvînt injurios, un fel de superlativ de la „deist". Deci, conchide L. Febvre, „să privim cu prudenţă cuvintele de altădată".

Aceste teze au fost contestate. Din cincizeci şi cinci de termeni consideraţi a lipsi vocabularului filosofic al timpului, treizeci şi patru sînt atestaţi înainte de secolul al XVI-lea[1]. Dacă aşa cum spune L. Febvre, termenul „raţionalism" nu apare decît la începutul secolului al XIX-lea, aceasta înseamnă oare că „lucrul" nu exista înaintea cuvîntului? Pentru contemporani, „ateu" nu-i, poate, chiar atît de lipsit de un sens precis. Absent în Evul Mediu, cuvîntul se răspîndeşte în secolul al XVI-lea[2], mai întîi în greacă, pe la 1530, apoi în latină, douăzeci de ani mai tîrziu. Găsim termenul „ateist" la Du Bellay şi Montaigne; „achrist" (cel care crede încă în Dumnezeu, dar l-a renegat pe Hristos) e atestat în 1542, iar „deist" în 1563. În 1550, Lefèvre de la Boderie îi defineşte pe atei ca fiind „acele spirite monstruoase care îndrăznesc să nege deschis pe Dumnezeu şi Providenţa". Apariţia acestor cuvinte, pe la 1540, nu-i oare un indiciu al instalării unei stări de necredinţă?[3] Dacă L. Febvre înţelege prin raţionalism un sistem fondat pe o concepţie pozitivistă a ştiinţei, atunci e adevărat că raţionalismul nu există în secolul al XVI-lea, însă problema e mai degrabă de a şti ce înţelegeau contemporanii prin libertin sau ateist: trebuie oare să aşteptăm ca să trîmbiţeze cineva sus şi tare că Dumnezeu nu există pentru a admite existenţa ateismului? Fără îndoială, ateul este încă *rara avis*, oricît de îndrăzneţ ar fi, gînditorul e încă nevoit să disimuleze şi s-o ia pe căi lăturalnice. Textele pun o dificilă problemă de limbaj şi de decodaj. În tratatul său contra libertinilor, Calvin denunţă modul lor de exprimare: „nu că n-ar folosi aceleaşi cuvinte ca toţi oamenii; dar aşa le ascund semnificaţia, încît niciodată nu ştii care-i subiectul problemei pe care o discută şi nici ce vor ei să afirme sau să nege". Alegorismul îl îndepărtează pe cititor, permite dublul sens, lectura în alt registru şi, în *Traité des scandales*, acelaşi Calvin îi acuză pe Dolet sau pe Rabelais că practică o retorică a disimulării. Numai o exegeză subtilă duce la dezvăluirea mesajului subversiv. Referindu-se la *De nobilitate atque praecellentia foeminae sexus* de Agrippa, J. Wirth arată că, dacă textul pare, la prima vedere, o pledoarie pentru feminism, el se referă de fapt la teologie, la sacerdoţiu şi la disciplina ecleziastică[4]. Circumspecţia, arta de a ocoli termenii riscanţi explică divergenţele însemnate dintre exegeţii unor opere importante ale secolului al XVI-lea, chiar dacă toţi dovedesc o incontestabilă competenţă.

1. SCHNEIDER (G.), *Der Libertin*, pp. 11-12.
2. Vezi studiul lui BIANCA (C.), *Per la storia del termine „atheus" nel Cinquecento*, pp. 71-104.
3. BUSSON (H.), *Les noms des incrédules au XVIe siècle*, pp. 273-283.
4. Cu privire la toate acestea, vezi studiul lui WIRTH (J.), *Libertins et épicuriens: aspects de l'irréligion au XVIe siècle*, pp. 601-627.

Spiritele lui Rabelais

Franciscan mai întîi, benedictin după aceea, Rabelais era preot şi nu s-a despărţit niciodată de Biserică. Chiar dacă prologul lui *Gargantua* ne invită „să spargem osul şi să ne desfătăm cu măduva cea plină de substanţă" ca să descoperim „tainele cele grozave şi mistere înspăimîntătoare", gîndirea rabelaisiană se lasă totuşi anevoie surprinsă. Autorităţile bisericeşti au fost bănuitoare dintru început. În 1543, Facultatea de teologie condamnă *Gargantua* şi *Pantagruel*, o dată cu cărţile lui Erasmus, Marot, Oecolampade, Bucer, Zwingli sau Melanchthon şi-l trece astfel pe autor printre cei afiliaţi la Reformă. Dar Calvin îl înlătură pe Rabelais – pe care, de altfel, îl taxează de „spirit demonic" şi de „impostor printre genevezi" – rînduindu-l printre adepţii lui Lucian şi ai lui Epicur[1]. Fapt este că nu-i deloc uşor să identificăm în opera sa elementele luterane, erasmiene şi ortodoxe, iar dificultatea e cu atît mai mare cu cît autorul era nevoit să-şi mascheze adevăratele sale opinii: Anatole France îl considera sceptic, Abel Lefranc – ateu, Georges Lote – teist fără credinţă reală, Lucien Febvre – evanghelic. Neîndoielnic, e mult mai lesne să constatăm că, prin dragostea sa de viaţă, de frumos, de bogăţie şi de cultură, Rabelais este în dezacord cu idealul creştin al Evului Mediu, iar Thélème e o contra-mănăstire, dar lucrurile se complică atunci cînd trebuie să apreciem la justa lor valoare însemnătatea unora dintre demersurile sale critice.

Distingem fără efort satira la adresa călugărilor leneşi, destrăbălaţi, lacomi şi desfrînaţi, jegoşi şi hrăpăreţi, ignoranţi şi egoişti, fiinţe de prisos – nimic care să nu fi fost deja spus în Evul Mediu. Iată un pasaj din *Gargantua*:

> Un monah (vreau să spun călugării puturoşi) nu trudeşte cum trudeşte ţăranul, nu apără ţara cum o apără oşteanul, nu lecuieşte bolnavii ca medicul, nu predică, nici nu îndoctrinează lumea ca un dascăl evanghelist şi ca un învăţător, nu aduce înlesnirile bunei-stări şi cele trebuincioase statului ca un negustor. Ăsta e temeiul pentru care sînt huliţi şi urîţi de fiecare. [...] Ia, mormăie şi ei acolo o groază de condace şi psalmi, pe care nici măcar dînşii nu-i pricep; îndrugă o sumă de „Tatăl nostru" împănaţi, cît îs de lungi cu credéuri şi „născători" fără să se gîndească şi fără să-nţeleagă; eu numesc asta cabazlîc caraghios şi nu aghios[2].

Teologii, groteşti în jargoanele lor scolastice, nu-s deloc cruţaţi dacă e să ne amintim de Janotus de Bragmardo; papalitatea însăşi e zdravăn scuturată în *Cartea a patra*, în episodul Papimanilor care-l venerează nu pe adevăratul Dumnezeu, ci pe „dumnezeul cel de pe pămînt", şi care recunosc mai degrabă autoritatea decretelor papale decît pe aceea a Evangheliei. Şi cine sînt oare locuitorii din Papefiguière care au întors

1. DE GREVE (M.), *L'interprétation de Rabelais au XVIe siècle*, pp. 55-64
2. RABELAIS, *Œuvres complètes*, ediţie stabilită de G. Demerson, cu translaţie, Paris, Seuil, 1973, pp. 161-162 (trad. rom. Romulus Vulpescu, *Gargantua*, ELU, Bucureşti, 1962, p. 208).

spatele papei de la Roma? Evangheliştii? Valdensii masacraţi de Papimani?[1] Şi ce putem crede – dacă *A Cincea Carte* e într-adevăr a lui Rabelais – despre îndrăznelile din Ostrovul clopotelor? Rabelais denunţă şi rugăciunile maşinale, litaniile, slujbele fără sfîrşit, traficul de indulgenţe, cultul moaştelor, pelerinajele („călătoriile de prisos şi fără de noimă"), iar mănăstirea Thélème, aşa cum e ea imaginată, fără biserică şi fără liturghii, pare a fi negaţia însăşi a instituţiei monastice.

Abel Lefranc[2] a pus în evidenţă aceste critici acerbe, temperate uneori de rîs, precum şi un mare număr de pasaje ce batjocoresc de-a dreptul valorile religioase. Astfel, vorbind de succesul *Marilor cronici* gargantuine, Rabelais declară că ele s-au bucurat de aceeaşi primire „ca şi textul Bibliei sau al Sfintei Evanghelii" şi că „s-au vîndut în două luni tot atîtea (exemplare) cîte Biblii în nouă ani" (p. 216). Nu cumva, se întreabă comentatorul, ăsta-i „rîsul lucianic" ce ascunde „planurile stranii pe care nimeni nu îndrăznise să le formuleze de-a lungul atîtor veacuri"? Dar să continuăm.

Încă din primul capitol, genealogia bufonă a eroului o parodiază pe aceea a lui Isus (pp. 219-221); inventarul bibliotecii Sfîntul Victor (pp. 239-244) ia în derîdere lucrările de teologie. Zeflemisirea miracolelor devoţiunii populare, cînd rezultatul unei procesiuni menite să aducă ploaia e saramura (p. 224). În primele ediţii, Grandgousier spune soţiei sale Gargamelle, încă lehuză:

> Dumnezeu (mîntuitorul nostru) zice în evanghelia lui Ioan, 16: Cînd naşte, femeia suferă, dar după aceea ea nu-şi mai aminteşte nimic din suferinţa ei. – Ha! (zice ea) că bine mai zici. Îmi place să aud asemenea cuvinte din Evanghelie şi mai bine-mi fac să le ascult decît să aud povestea vieţii sfintei Margareta sau alte asemenea lucruri plicticoase (p. 55).

Lectura despre sfînta Margareta trecea drept leac pentru durerile facerii. Rabelais nu ezită să atace credinţa în intervenţiile sfinţilor. Panurge, pus la frigare de către turci şi pe jumătate prăjit, se salvează printr-o rugăciune adresată lui Dumnezeu care-i face pe păzitori să cadă într-un somn adînc – aluzie burlescă la felul cum s-a salvat sfîntul Petru însuşi, în *Faptele Apostolilor*[3]. În lunga scrisoare a lui Gargantua către fiul său, nici o menţiune cu privire la nemurirea sufletului, la viaţa de apoi, la practicile religioase. În capitolul XXIX, cînd Pantagruel se duce să-l înfrunte pe vîrcolac, o voce îi şopteşte: *Hoc fac et vinces – Fă aşa şi vei învinge*, parodie insolentă a episodului relatat de Eusebiu, potrivit căruia împăratul Constantin a auzit aceleaşi cuvinte înaintea victoriei care avea să-i deschidă porţile Romei. Mai grav, descrierea învierii lui Epistemon (p. 334) imită grosolan nu cine ştie ce minune a vreunui sfînt, ci chiar episodul învierii lui Lazăr şi a fiicei lui Iair de către Isus. Ce să mai zicem de faptul că Epistemon întîlneşte în infern o mulţime de papi în situaţii care mai de care mai umilitoare: „Papa Iuliu – vînzător de plăcinte; [...] papa Bonifaciu al optulea înfăţişat ca linge-blide, papa Nicolae al treilea –

1. LOTE (G.), *La vie et l'Œuvre de François Rabelais*, p. 232.
2. Vezi LEFRANC (A.), *Rabelais*, pp. 179-203.
3. LOTE (G.), *op. cit.*, p. 214.

negustător de hîrtii fără valoare, papa Alexandru – prinzînd şobolani, papa Sixtus – ungător de buboaie. [...] Papa Calixt – bărbier la părţile ruşinoase, papa Urban înfulecînd slănină..." (p. 337). E clar: Rabelais a aderat la raţionalism. Discipol al lui Lucian şi al lui Lucreţiu, el a înaintat pe calea opoziţiei în materie religioasă şi filosofică mai departe ca oricare altul înaintea lui[1].

Demonstraţia nu-i mai puţin evidentă pentru *Gargantua*. Eroul se naşte prin „urechea stîngă" a mamei Gargamelle, iar Rabelais explică în zeflemea că problema credinţei în întîmplări extraordinare ţine de credinţă pur şi simplu:

> Tare mă tem că nu credeţi cu tărie ceea ce am spus despre această ciudată născare. Dacă nu-mi daţi crezare, nici că-mi pasă, însă un om cumsecade, un ins cuminte crede întotdeauna ce i se spune şi ce află în scris. Nu zice oare Solomon, *Proverbiorum 14*: *Innocens credit omni verbo* etc./Ne<cum>pătatul crede tot cuvîntul etc./• Şi Sfîntu' Pavel, *Prima Corinthio, 13*: *Charitas omnia credit*// Iubirea crede tuturora? De ce n-aţi crede şi voi? Fiindcă (ziceţi voi) nu e cîtuşi de puţin învederat. Eu vă răspund că tocmai din această pricină trebuie să-i daţi crezare orbeşte. Căci Sorboniştii spun: credinţa este temeiul lucrurilor neînvederate. E oare împotriva legilor, a legii contra noimei, a Sfintei Scripturi? Cît despre mine, eu unul nu găsesc, în această privinţă, nimic potrivnic scris în sfînta Biblie. Dar dacă asta ar fi fost să fie voia Domnului, mai cutezaţi a zice că n-ar fi putut-o plini? [...] Eu vă spui, toate sînt cu putinţă la Dumnezeu şi, dacă ar vrea el, femeile şi-ar face de-aici înainte copiii pe ureche (pp. 56-57)*.

De altfel, aminteşte hîtru Rabelais, şi Bacchus s-a născut din coapsa lui Jupiter, Minerva – din creierul tatălui său, Castor şi Pollux – dintr-un ou clocit de Leda; iar „mincinosul" de Pliniu mai povesteşte şi altele despre naşteri neobişnuite. Pliniu şi Biblia în aceeaşi oală! Bineînţeles, rîsul şi grotescul mai atenuează din gravitate şi îndepărtează bănuiala de erezie. Dar Rabelais ajunge, după Lefranc, pînă la negaţia cea mai îndrăzneaţă: „Un singur cuvînt mai mult şi adevăratul sens ieşea la iveală"[2]. Toate acestea ar fi, aşadar, pline de grave subînţelesuri. De altfel, aminteşte Henri Busson, chiar lăsînd la o parte anumite mărturii discutabile, rămîn destule acuzaţii serioase. În 1543, Postel îl denunţă pe Rabelais ca fiind alături de autorul celebrei *Cymbalum mundi*. În 1549, Puy-Herbault îi reproşează lipsa de credinţă, iar în anul următor Calvin îl include printre atei, alături de Dolet şi de Des Périers. Ce a făcut Rabelais, o dată ce a luat cunoştinţă de aceste atacuri? L-a tratat pe primul adversar de „maniac", pe al doilea de „turbat" şi pe al treilea de „demonic". Foarte bine, dar a invectiva nu înseamnă a răspunde şi ar fi fost de preferat mărturisirea unei profesiuni de credinţă clare şi lipsite de echivoc[3]. Rabelais rămîne deci cel puţin suspect de raţionalism.

1. LEFRANC (A.), *Rabelais*, p. 193.
* RABELAIS, *Gargantua*, trad. cit., pp. 46-47.
2. LEFRANC (A.), *op. cit.*, p. 195.
3. BUSSON (H.), *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, pp. 168-170.

Dar putem oare fi siguri de aşa ceva? Se impune prudenţă, ne sfătuieşte Étienne Gilson; trebuie să înţelegem exact expresiile utilizate şi, mai ales, însemnătatea lor pentru contemporani. În ceea ce ni se pare azi şocant, ce era cu adevărat blasfematoriu pentru publicul de mijloc de atunci? Multe povestiri medievale aveau un strat gros de „sare franciscană", fără ca lucrul să fie considerat un sacrilegiu. Lefranc ne încredinţează că scrisoarea lui Gargantua către Pantagruel revelează un Rabelais despre care se poate spune cel mult că e deist, nevăzînd nemurirea decît sub forma continuităţii speciei. Pentru Gilson, care o analizează ca filosof, scrisoarea lui Rabelais este opera unui teolog foarte competent, fără să contrarieze nicicum ortodoxia[1].

La rîndul său, Lucien Febvre atacă lectura lui Abel Lefranc. Genealogia lui Pantagruel n-are nimic profanator. Mănăstirea Thélème n-are biserică abaţială? Nimic deosebit, întrucît fiecare chilie îşi are capela sa în care orice thelemit poate asculta liturghia. De altfel, mesa nu este încă, în veacul al XVI-lea, actul religios prin excelenţă, aşa cum va deveni în secolul următor. Şi nu se precizează oare că thelemiţii respectă sărbătorile? Sărbătorile religioase, evident, altele nici nu există. Naşterea prin ureche? Simplă glumă. De altfel, facerea virginală datează din veacul al IV-lea, iar Părinţii Bisericii vorbeau de o naştere naturală, descrisă cu necuviinţa antică. De asemenea, e suficient să comparăm rînd cu rînd învierea lui Epistemon cu cele ale lui Lazăr şi a fiicei lui Iair pentru a ne da seama că detaliile nu corespund şi că nu e vorba de o caricatură satirică. Căutaţi mai degrabă în hagiografia medievală, care îi atribuia Sfîntului Nicolae cutare isprăvi, sau în literatura romanescă, abundentă în unsori miraculoase, în vindecări extraordinare şi chiar în învieri din morţi. În *Les Quatre fils Aymon* (*Cei patru fii Aymon*), vrăjitorul Maugis îl coase pe Richard exact cum va face Panurge cu Epistemon. Cît despre episodul coborîrii în infern, Rabelais divaghează pe marginea faimosului text al lui Lucian, *Menippos sau evocarea morţilor*. Desigur, el nu invocă infernul cel înfricoşător, cu flăcările şi caznele sale, dar nici nu se gîndeşte să emită despre infern judecăţi contrare dogmei creştine; deci care cititor din veacul al XVI-lea, obişnuit cu alte descrieri şi mai şi, ar fi luat în serios aceste bufonerii? Nu citim însă în *Gargantua* această blasfemie referitoare la Isus răstignit: „Am cuvîntul lui Dumnezeu pe limbă: *Sitio* – mi-e sete"? Dar era o glumă clericală răsuflată, iar în predicile parodice găsim altele şi mai exagerate. Pe scurt, un text din veacul al XVI-lea nu trebuie citit cu ochii cuiva din veacul XX şi nici nu trebuie să căutăm libera cugetare acolo unde nu există: departe de a fi un îndrăzneţ novator, Rabelais e purtătorul de cuvînt al contemporanilor săi[2].

N-au trecut totuşi neobservate analogiile dintre gîndirea lui Rabelais şi cea a lui Luther. Şi unul, şi celălalt condamnă rugăciunile lungi şi maşinale, posturile şi abstinenţele, pelerinajele, onorurile aduse papei, fastul pîngăritor de la Vatican, dispensele şi indulgenţele, sinecurile şi beneficiile.

1. GILSON (E.), *Rabelais franciscain*, pp. 218-231.
2. FEBVRE (L.), *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, pp. 145-217.

Amîndoi sînt ostili faţă de celibatul preoţilor, legămintele întru veşnicie, ordinele călugărilor cerşetori, infailibilitatea pontificală, dreptul canonic. Ambii, convinşi de superioritatea Evangheliilor, vor mîntuirea prin credinţă şi nu prin fapte[1]. Concluzia? E vorba de simpatii şi nu de o aderare: Rabelais a putut fi ispitit de tezele luterane, dar n-a fost niciodată un schismatic[2]. În rest, chiar dacă unele dintre concepţiile sale se armonizează uneori cu cele ale reformaţilor, se îndepărtează de ei în alte privinţe. În al său *Traité des scandales*, Calvin afirmă că Rabelais „a gustat o vreme Evanghelia", poate între 1520 şi 1527. Dar, începînd cu anul 1532, dacă ia în derîdere minunile din Vechiul Testament, ironizate şi de reformaţi, el nu le cruţă nici pe cele din Noul Testament, acceptate de aceştia din urmă. Şi, mai ales, se distanţează de Reformă prin optimismul său funciar, prin încrederea sa în natura umană, prin credinţa sa în liberul arbitru, prin naturalismul său care aminteşte de acela al lui Jean de Meung, iar Thélème nu seamănă cu Geneva. Rabelais consideră Reforma drept „tristul fruct al Antiphysiei" şi-l numeşte pe Calvin „un impostor şi un ademenitor"[3].

Teza unui Rabelais ateu ar fi greu de susţinut; dar nici religia sa nu-i uşor de definit. După unii, el admite ideea de Dumnezeu întrucît ea aduce un răspuns enigmei universului, dar nu-i recunoaşte vreun rost în treburile pămînteşti; cuvintele lui despre nemurire, cazne şi răsplată rămîn neclare; ele sînt o concesie făcută convingerilor tradiţionale şi, în acelaşi timp, o precauţie contra cenzurii: Isus e o figură de anvergură, dar de natură umană. Realmente detaşat de orice religie, Rabelais e un teist[4]. După alţii, uriaşii (lui Rabelais, n. tr.) cred şi ei într-o Sfîntă Treime şi într-un Dumnezeu-providenţă fără de sfîrşit, atotputernic, responsabil de creaţia *ex nihilo*, deloc inaccesibil prin rugăciune. Cît despre Hristos, dacă Rabelais nu evocă niciodată Patimile, el menţionează marile episoade ca moartea, învierea, schimbarea la faţă, înălţarea la cer[5].

Neîndoielnic, Rabelais l-a citit pe Erasmus, pe care-l numeşte „părinte", şi multe din îndrăznelile sale le citim în *Colocvii*, în *Elogiul nebuniei* sau în *Enchiridion*[6]. Grandgousier se adresează lui Dumnezeu, nu sfinţilor şi nici Fecioarei. În momentul luptei cu vîrcolacul, Pantagruel înalţă o fierbinte rugăciune:

> Şi dacă binevoieşti să-mi vii în ajutor în clipele aceste – căci în tine îmi pun toată încrederea şi întreaga nădejde – eu fac legămînt ca în orice ţară mă voi afla şi voi avea putere şi autoritate, să fac să se predice sfînta ta Evanghelie, simplu, curat şi netrunchiat, aşa fel încît nedrep-

1. LARMAT (J.), *Le Moyen Âge dans le* Gargantua *de Rabelais*, pp. 415-417.
2. SCREECH (M.A.), *L'évangélisme de Rabelais*, p. 23.
3. LAZARD (M.), *Rabelais et la Renaissance*, pp. 113-114; LOTE (G.), *op. cit.*, pp. 220-224.
4. LOTE (G.), *op. cit.*, pp. 234-259.
5. FEBVRE (L.), *op. cit.*, pp. 223-237.
6. FEBVRE (L.), *op. cit.*, pp. 278-288; LARMAT (J.), *op. cit.*, pp. 403-409. Vezi de asemenea DELARUELLE (L.), „Ce que Rabelais doit à Érasme et à Budé" („Ce-i datorează Rabelais lui Erasmus şi lui Budé"), *Revue d'Histoire littéraire de la France*, XI, 1904, pp. 220-262; ŞAINEANU (L.), „Les sources modernes du roman de Rabelais" („Sursele moderne ale romanului lui Rabelais"), *Revue des Études Rabelaisiennes*, X, 1912, pp. 419-420.

tăţile mulţimii de farisei şi de profeţi mincinoşi care prin legiuiri lumeşti şi născociri depravate au înveninat întreg pămîntul, să fie spulberate din preajma mea (p. 330).

A predica Evanghelia curat şi simplu, fără a te încurca în „legiuiri lumeşti" – aceştia sînt termeni utilizaţi de prereformatori ca Briçonnet sau Lefèvre d'Étaples din anturajul Margaretei de Navarra, pentru a repudia atît alterarea textului Scripturii, cît şi comentariile care nu făceau decît să-l încîlcească şi să-l întunece[1]. Lui Rabelais îi place „bunul apostol care a fost sfîntul Pavel", cere rugăciunii să exprime un gînd personal, personajele lui citesc textele sfinte, le comentează şi le explică – o teologie umanistă fără a fi luterană, căci credinţa adevărată este şi „crezul ce exprimă milostenia", iubirea de aproape ce exaltă fapta umană[2]. Înclinînd adesea către un protestantism moderat, gîndirea lui Rabelais rămîne, la urma urmei, în limitele ortodoxiei reprezentînd, susţine unul dintre interpreţi, expresia unui evanghelism radical[3].

Lucrul cel mai evident este că Rabelais recuză idealul creştin al Evului Mediu, care schimba bucuros viaţa terestră contra unei văi a plîngerii, amarnică pregătire pentru viaţa de apoi. Omul e din fire fascinat de bogăţie, de frumuseţe, de lux şi de bucuria de a trăi; Rabelais nu vede ce s-ar putea face cu ascetismul, castitatea, sărăcia, ignoranţa şi acesta este şi sensul fondării mănăstirii Thélème (în greceşte: libera voinţă), din care sînt excluşi ipocriţii, bigoţii şi falşii cucernici şi unde se consideră că „cea mai mare amăgire de pe lumea asta e să te călăuzeşti după dangătul unui clopot şi nu după cum îţi dictează judecata sănătoasă şi bunul simţ" (p. 191): arta de a trăi a unei cetăţi terestre destinată unei elite de „oameni liberi" şi nu a cetăţii Domnului. Ceea ce nu exclude cîtuşi de puţin religia: „Intraţi aici, voi, cinstiţi propovăduitori ai sfintei Evangheliî" (p. 198). Numai că e vorba de credinţa curată a cărei contestare o poţi face în interiorul Bisericii, ca exerciţiu al unei libere cugetări ce reexaminează dogma şi fundamentele autorităţii.

Divergenţele dintre comentatori arată că nu-i uşor să înţelegem exact mesajul unei asemenea opere. Va fi fiind ea scandaloasă, comică, esoterică? În patru veacuri s-au spus de toate. Un contemporan, Montaigne, o rînduieşte „printre cărţile de-a dreptul hazlii"; în secolul al XVII-lea se hrănesc din ea libertinii; în secolul al XVIII-lea, Voltaire şi-o ia ca aliat în lupta contra prejudecăţilor. Pentru cei din zilele noastre, Rabelais a fost rînd pe rînd ateu, adept al evanghelismului, erasmian, partizan al lui Luther sau deist; V.-L. Saulnier îl numeşte chiar isihast, ca reprezentînd o atitudine rezervată şi circumspectă, plasînd înţelepciunea în cunoaşterea de sine şi invitîndu-i pe iniţiaţi să nu-şi difuzeze concepţiile decît pe căi ocolite[4]. Libera cugetare avansa cu paşi prudenţi.

1. PLATTARD (J.), *François Rabelais*, pp. 160-161.
2. LAZARD (M.), *op. cit.*, p.112.
3. SCREECH (M.A.), *op. cit.*, p. 132. Deşi pentru LOTE (G.) (*op. cit.*, p. 224) Rabelais n-ar fi decît un „prieten dintre cei mai suspecţi" ai evanghelicilor.
4. Vezi BOULENGER (J.), *Rabelais à travers les âges*, Paris, 1925; DE GREVE (M.), „Rabelais et les libertins du XVIIe siècle", pp. 120-150; SAULNIER (V.-L.), *Le dessein de Rabelais*, Paris, 1957.

Enigmele din *Cymbalum Mundi*

Dacă un consens asupra gîndirii lui Rabelais e greu de realizat, specialiştii întîlnesc dificultăţi la fel de mari în abordarea anumitor texte enigmatice în care ideile, greu de sesizat, se pierd în nisipul exegezelor celor mai diverse.

În 1538, Francisc I intervine personal pentru condamnarea unei cărţulii anonime pe care o considera eretică. Editorul a fost arestat, totuşi autorul necunoscut n-a fost pus sub urmărire. Prezentată la Sorbona, pe 19 iulie 1538, lucrarea a fost condamnată, dar cenzorii au făcut-o cu jumătate de gură: „încurcaţi, ei nu descoperiseră în ea vreo erezie învederată: „Deşi această carte nu conţine greşeli în materie de credinţă, conchideau judecătorii, ea trebuie totuşi interzisă întrucît e periculoasă". Regele s-a răzbunat, punînd să se distrugă toate exemplarele, în afară de trei, care ne-au şi parvenit, de altfel[1]. Pe la începutul secolului al XIX-lea un erudit, Eloi Johanneau, crede a fi găsit cheia acestui text misterios. Textul dedicaţiei începe într-adevăr prin cuvintele: „Thomas Du Clevier à son ami Pierre Tryocan", adică, după regulile anagramei: „Thomas l'incrédule à son ami Pierre le croyant" („Toma necredinciosul prietenului său Petru cel credincios"). Cum numele diverselor personaje puteau fi descifrate în acelaşi mod, Johanneau conchise că aceste patru dialoguri „poetice, foarte vechi, înveselitoare şi pline de subînţelesuri" în maniera lui Lucian, conţineau o aspră satiră la adresa lui Isus.

Cine era oare autorul? În 1566, Henri Estienne, evocînd sinuciderea lui Bonaventure Des Périers, născut în Burgundia la începutul secolului al XVI-lea şi mort pe la 1543, îl desemna ca autor al acestei „detestabile cărţi". Prin 1535, el colaborase la Neuchâtel cu Olivétan la prima traducere franceză a Bibliei, iar anul următor, la Lyon, el îl secundase pe Étienne Dolet în pregătirea lucrării *Commentaires de la langue latine*. În acelaşi an, intra ca secretar şi valet în serviciul Margretei de Navarra, căreia îi trimise un lung poem *La Prognostication des prognostications*, în care-şi bătea joc, în maniera lui Rabelais, de plăsmuitorii de profeţii. Des Périers este şi autorul unor poezii publicate în 1544 şi, mai ales, al culegerii *Nouvelles récréations et joyeux devis* (1558), un mănunchi de povestiri amuzante, de un realism direct, căruia La Fontaine îi datorează subiectul unora dintre fabulele sale.

Începînd cu tratatul său *Des scandales* (*Despre scandaluri*), din 1550, Calvin îi asigură lui Des Périers reputaţia de necredincios, reproşîndu-i, ca şi lui Rabelais, de a fi căzut în eroare după ce „a gustat Evanghelia". Editorii din secolul al XIX-lea merg în acelaşi sens: în 1841, bibliofilul Jacob îl etichetează drept un sceptic cu tendinţe spre necredinţă; în 1856, Lacour consideră că el neagă, dacă nu pe Dumnezeu, cel puţin natura divină a lui Isus; în 1873, Franck socoteşte cartea drept „o contra-

1. Vezi PÉRIERS (Bonaventure Des), *Cymbalum mundi*, text stabilit şi prezentat de P.H. Nurse, prefaţă de M.A. Screech, Geneva, Droz, 1983, pp. 8-9; HIGMAN (F.M.), *Censorship and the Sorbonne*, 1520-1551, p. 35.

-Evanghelie" – de indiscutabilă impietate. Critica modernă e împărţită. Pentru A. Lefranc, am avea de-a face cu „atacul cel mai puţin deghizat şi cel mai violent care s-a îndreptat, în cursul secolului al XVI-lea, împotriva esenţei înseşi a creştinismului", iar H. Busson admiră „înfricoşătoarea îndrăzneală" a gîndirii lui Des Périers. Ba nu, protestează L. Delaruelle, nici o îndrăzneală: doar lucruri banale, critici fără importanţă. E. Walser vede în *Cymbalum mundi* o şarjă contra *Instituţiei creştine* a lui Calvin şi a doctrinei predestinării, în timp ce P.-A. Becker nu desluşeşte decît o anumită ştiinţă a ironiei şi a aluziei, iar J. Bohatec, o contestare a periculosului elenism al lui Guillaume Budé, care ducea la o concepţie materialistă asupra vieţii. După C.A. Mayer, ar trebui mai ales să se ţină cont, atît pentru fond cît şi pentru formă, de influenţa dialogurilor sarcastice ale lui Lucian, dar L. Febvre consideră că Des Périers a trecut de la evanghelism la necredinţă prin intermediul gîndirii anticreştine a lui Celsus. Cît despre V.L. Saulnier, el vede în Des Périers un evanghelic, iar în *Cymbalum*, o „apologie a tăcerii" dirijată contra acelor comentatori abuzivi ale căror interpretări excesive sfîrşeau prin a submina credinţa. Des Périers ar fi propagandistul unei religii a Iubirii, un „isihast" celebrînd un cult al seninătăţii ce anticipa manifestările Devoţiunii moderne... Cine să poată tranşa, cînd şi eruditilor celor mai bine informaţi le este atît de greu să se înţeleagă[1]?

Aceste patru dialoguri, „în maniera lui Lucian" au într-adevăr de ce să descumpănească. În primul dintre ele, Mercur vine la Athena, însărcinat de zei să ducă la legătorie Cartea Destinelor, pe care vechimea a făcut-o ferfeniţă. Este recunoscut de două personaje dubioase, Byrphanes (= scînteietorul, el ar evoca Inchiziţia) şi Curtalius (orb şi cocoşat); şi unul, şi celălalt îi reprezintă pe exegeţii mărginiţi, pe persecutorii ereticilor şi pe înalţii demnitari ai Bisericii[2]. Ei îi fură lui Mercur „cartea cea frumoasă" conţinînd trei lucrări care ar enunţa trei teze libertine. Prima este *Chronique des actes mémorables accomplis par Jupiter avant qu'il n'existât* (*Cronica actelor memorabile înfăptuite de Jupiter înainte ca el să existe*), reluare a ideilor lui Cicero sau ale averroiştilor padovani. Dumnezeu fiind act pur, el trebuie să fi creat lumea dintru veşnicie. Dacă negăm lucrul acesta, înseamnă că el ar fi dispus de o putere nedesăvîrşită şi s-ar fi completat dobîndind calitatea de creator. Afirmînd ideea creaţiei în timp, Biserica îl face pe Dumnezeu să pară incomplet: el ar fi creat lumea înainte ca el însuşi să fie întreg, adică înainte de a fi, pentru că nu-l putem concepe ca imperfect. A doua lucrare este *Prescriptions des destinées* (*Predeterminarea destinelor*), o afirmare a determinismului în maniera lui Pomponazzi şi Dolet. Cea de-a treia – *Catalogue des héros immortels qui avet Jupiter doivent vivre éternellement* (*Catalogul eroilor nemuritori care asemeni lui Jupiter vor dăinui întru veşnicie*) – ar fi un expozeu euhemerist ce

1. Asupra diverselor interpretări ale scrierii *Cymbalum mundi*, vezi SAULNIER (V.-L.), *Le sens du Cymbalum mundi*, pp. 43-69. Mai recent, NEIDHART (D.) a consacrat un întreg volum trecerii lor în revistă: *Das Cymbalum mundi des Bonaventure des Périers, Forschungslage und Deutung*, Geneva, 1959. Discuţiile nu-s totuşi încheiate.
2. Vezi NURSE (P.H.), în ediţia deja citată, a lucrării *Cymbalum mundi*, pp. 44-45. S-a presupus că, printre contemporani, Curtalius l-ar putea întruchipa pe Noël Béda, sindic al Sorbonei, renumit pentru înverşunarea sa.

contestă esenţa divină a lui Isus Hristos şi Revelaţia[1]. Byrphanes şi Curtalius speră să-şi valorifice prada şi înlocuiesc cartea furată cu o alta. Fără a observa substituirea, Mercur stă la masă într-un han şi degustă din vinul de Beaune pe care-l găseşte mai desfătător decît nectarul lui Jupiter, blasfemie speculată fără întîrziere de Curtalius, care îl ameninţă pe Mercur cu închisoarea:

> Mercur – Pe toţi dracii! Jupiter nu are la masă un nectar mai delicios.
> Curtalius – Bagă bine de seamă ce spui, asta-i o hulă fără seamăn; eu zic că dumneata nu eşti om ca toţi oamenii dacă susţii aşa ceva şi încă drăcuind.
> Mercur – Prietene, nu te mînia aşa de tare. Crede-mă că am băut din ambele şi ăsta-i mai bun.
> Curtalius. – Omule, eu nu mă mînii, şi nici n-am băut nectar cum zici că ai făcut tu; numai că noi credem în ce-i scris şi zis. Nu trebuie să compari vreun vin de pe lumea asta cu nectarul lui Jupiter; noi nu te vom urma pe calea asta (pp. 8-9).

Aluzie batjocoritoare la adresa credinţei oarbe, care crede că ce e scris e mai presus de experienţa realităţii? Rămas singur, Mercur mulţumeşte femeii care l-a găzduit, asigurînd-o că, pentru felul cum l-a primit, i se va prelungi viaţa cu cincizeci de ani, promisiune asemănătoare cu cea făcută de Isus cînd Samariteanca i-a dat apă de izvor[2].

În cel de-al doilea dialog, cel mai important, Mercur întîlneşte un nou personaj, pe Trigabus – triplul neruşinat, prototip al necredinţei. Acesta îi reproşează lui Mercur că a dat oamenilor piatra filosofală după ce-a spart-o şi a prefăcut-o în pulbere. Începînd cu această blăstămăţie îşi dispută ei pînă şi cea mai mică fărîmă, fiecare avînd pretenţia că deţine adevărul întreg, iar teologii şi reformatorii trag unii hăis şi alţii cea:

> Pe sîngele Domnului! Tare aş vrea să vezi un pic circul, cum se mai tăvălesc unii pe alţii pe jos şi cum îşi smulg din mîini fărîmele ce le găsesc, cum se strîmbă unii la alţii cînd le compară. Unul se făleşte că el are mai mult ca vecinul lui; celălalt zice că nu-i adevărat. Unul vrea să te înveţe cum să cauţi chiar dacă el însuşi n-a găsit nimic. Altul îi răspunde că ştie şi el tot aşa de bine dacă nu şi mai şi. Unul zice că pentru a găsi o bucăţică, trebuie să te îmbraci în roşu şi verde. Altul – că-i mai bine să porţi galben şi albastru. Unul zice că nu trebuie să mănînci decît de şase ori pe zi, după un anume regim. Altul susţine că nu-i bine să dormi cu femei. Altul – că-ţi trebuie lumînare şi-n amiaza mare. Altul – că nu. Strigă, se agită se insultă şi numai Dumnezeu ştie ce procese penale de toată frumuseţea pot ieşi din asta, într-atît se-aud vorbele, cotcodăcelile, certurile, bîrfele şi răutăţile lor în curte, în stradă, în biserică, în piaţă, la cîrciumă, la fîntînă, la moară sau la cuptor. Şi astfel, unii dintre ei sînt aşa de obraznici şi de căpăţînoşi încît, din marea convingere ce au că fărîma aceasă de ei e din adevărata piatră filosofală, promit să dea seamă şi să le explice pe toate, cerurile şi Cîmpiile Elizee, viciul şi virtutea, viaţa şi moartea, pacea şi războiul,

1. Pentru aceste interpretări, vezi BUSSON (H.), *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, pp. 180-181.
2. Vezi WEBER (H.) în *Histoire littéraire de la France*, Paris, Éditions Sociales, 1975, vol. II, pp. 202-203.

> trecutul şi viitorul şi cîte altele [...]. Este adevărat că sînt anumiţi alesi (aşa cum am auzit spunîndu-se) care chiar au găsit nişte pietroaie; numai că ele n-au nici o altă virtute sau proprietate decît că au transformat pe unii oameni în greieri, care nu fac altceva decît să ţîrîie pînă la moarte, pe alţii în papagali defăimători care nu înţeleg ce cîrîie, iar pe alţii în măgari buni de purtat poveri şi răbdători la ciomege (pp. 13-14).

Amuzantă şi sarcastică descriere a disputelor şi a controverselor religioase! Ce altceva ar fi piatra filosofală dacă nu Evanghelia, pe care o tot dezbat fără a-i găsi adevăratul sens şi fără ca ea să fi schimbat cîtuşi de puţin condiţia umană? Straiele de diferite culori fac aluzie la ordinele religioase, greierii sînt preoţii şi călugării ce cîntă în cor, papagalii – predicatorii, iar măgarii – credincioşii. Dacă piatra miraculoasă este Evanghelia, Mercur nu poate fi decît Hristos. Şarja e completă atunci cînd Trigabus îi propune lui Mercur să asiste la certurile dintre Rhetulus (Luther), Cubercus (Bucer, disident luteran) şi Drarig (Girard, numele de familie a lui Erasmus sau, după M.A. Screech, episcopul Girard Roussel, duhovnic al reginei Navarrei, suspect de evanghelism), fiecare susţinînd adevărul propriu şi denigrîndu-l pe al celorlalţi. Culmea e că doctrina Evangheliei – de altfel slăbită şi „răsuflată" din cauza vechimii – e făcută, în realitate, din tot felul de „ciordeli", adică e furată de la filosofii antici; fără să-şi dezvăluie întreaga fire, lui Mercur – „servitor viclean" – îi place să spună că bieţii oameni îşi pierd timpul degeaba căutînd „ceva ce nu-i posibil să găseşti, la întîmplare, şi care (poate) nici nu există", şi că acelaşi Mercur care a sfărîmat odinioară piatra în bucăţi ar putea să fie un simplu impostor ce şi-a bătut joc de oameni:

> Sărmani muritori! Credeţi în Mercur, marele făcător al tuturor blăstămăţiilor şi şarlataniilor? Nu ştiţi că numai gura-i de el şi că bazaconiile şi exhibiţiile lui v-ar putea face să luaţi ciorile drept porumbei şi norii de nisip drept nori de ploaie? Nu v-a trecut prin cap că el v-a putut arăta cine ştie ce bolovan găsit pe cîmp sau chiar un bulgăre de nisip, făcîndu-vă să credeţi că-i piatra filosofală, ca să-şi rîdă de voi şi să se veselească văzîndu-vă caznele, ciuda şi sfada cînd credeţi că aţi găsit ceea ce nu există? (pp. 18-19).

Ultimele două dialoguri sînt de un interes mai puţin evident pentru critica religioasă. Al treilea nu-şi propune, după H. Busson, decît să creeze un contrast neînsemnat. Cupidon şi Mercur ascultă lamentările junei Celia care regretă că şi-a respins iubitul, în loc să asculte vocea înţeleaptă a naturii. Apoi calul Phlégon se plînge că îngrijitorul îl bate şi-l lasă să moară de foame:

> Chiar aşa, vorbesc, şi de ce nu? Între voi, oamenii, pentru că numai voi aţi rămas fiinţe cuvîntătoare, iar noi, bietele dobitoace, nu ne putem înţelege neputînd vorbi, voi vă pricepeţi să vă întindeţi stăpînirea asupra noastră, şi nu numai că vă urcaţi pe noi, ne împungeţi şi ne loviţi; trebuie să vă mai şi ducem în spate, să vă îmbrăcăm cu pielea noastră, să vă hrănim; iar voi ne vindeţi, ne omorîţi şi ne mîncaţi. Şi pentru ce toate acestea? Pentru că nu vorbim. Căci dacă am putea vorbi şi spune păsul, voi aţi fi (sau ar trebui să fiţi) mai omenoşi, şi după ce ne-aţi asculta ne-aţi trata mai altfel, eu aşa cred (p. 31).

Fantezie de poet, cum credea Eloi Johanneau, aluzie la poporul rămas mut şi supus, pînă la predicile lui Luther şi Calvin? Tema animalelor cuvîntătoare se regăseşte şi în dialogul al patrulea, unde stau de vorbă între ei cîinii Hylactor şi Pamphagus – care, în *Metamorfozele* lui Ovidiu, l-au devorat pe stăpînul lor Acteon, transformat de Diana în cerb. Hylactor ar vrea să-l convingă pe prietenul său să arate oamenilor că ştie să vorbească, dar Pamphagus refuză: n-ar obţine prin aceasta decît o reputaţie efemeră, şi-ar pierde libertatea naturală şi curînd oamenii s-ar îndepărta de el ca să caute ceva mai neobişnuit. Interpretările au fost diferite şi asupra acestui punct. Pentru Johanneau, Hylactor – lătrătorul – ar fi Clément Marot, cu o fire impulsivă şi imprudentă, în timp ce Pamphagus l-ar desemna pe Des Périers însuşi. Pentru bibliofilul Jacob, cei doi cîini care au devorat limba lui Acteon (Isus Hristos) i-ar reprezenta pe Luther şi Calvin. Dacă nu cumva amintesc de trădarea cu care oamenii l-au răsplătit pe Isus pentru cuvîntul divin şi pe care Hylactor îl regretă: „Pe legea mea! Bine o mai duceam, cînd stau şi mă gîndesc. Acteon era om de treabă şi un adevărat gentilom, căci ţinea la cîini. Nimeni n-ar fi îndrăznit să-l lovească nici pe cel mai neînsemnat dintre noi, orice ar fi făcut" (p. 37). Dar se mai spune şi că Pamphagus – mîncăul – era porecla lui Rabelais, iar Hylactor ar fi Étienne Dolet, prieten cu Des Périers. Sau că îndemnul la tăcere, a doua zi după afacerea Placartelor, era adresat evangheliştilor tentaţi să răspîndească idei noi ce i-ar duce la pierzanie...

Ciudată lucrare, şi greu de descifrat, mai ales atunci cînd sîntem ispitiţi să renunţăm la explicarea episoadelor distincte pentru a încerca să reconstituim coerenţa textului[1]. Dacă Rhetulus şi Bucerus sînt evident Luther şi Bucar, trebuie oare să atribuim o identitate precisă şi tuturor celorlalte personaje? Chiar şi un ateu ar fi ezitat să facă din Mercur, alias Isus Hristos, un borfaş beţiv, un şarlatan şi un escroc[2]. Şi titlul pune o problemă: ce înseamnă *Cymbalum mundi* – clopotul lumii? Expresia e din *Istoria naturală* a lui Pliniu, iar acolo ea trimite la gramaticul Apion care pretinde că-i cunoscut de toţi şi susţine că face nemuritor numele clienţilor săi. Să fie clopotul ce-i cheamă pe oameni la adevăr? Zarva zadarnică a discuţiilor oamenilorilor? Zgomotul zadarnic al discuţiilor omeneşti? O aluzie la scandalul pe care avea să-l provoace apariţia cărţii? Dacă termenii îl desemnează într-adevăr pe Mercur-Isus, oare e pentru a-l califica drept şarlatan? „Cimbalul" trimite oare, dimpotrivă, la faimosul pasaj asupra milosteniei dintr-una din epistolele lui Pavel către corinteni, cu intenţia de a administra o lecţie evanghelică şi pauliniană[3]?

1. Pentru BUSSON (H.) (*op. cit.*, pp. 179, 185-186), exegeţii greşesc căutînd o unitate riguroasă: autorul a pus laolaltă blasfemii, satire contra Bisericii, istorioare amuzante şi fragmente aparent fără importanţă. Cel de-al treilea dialog, de exemplu, este, printr-un contrast ce înşală cititorul, cu totul insignifiant.
2. BÉNOUIS (M.K.), *Le dialogue philosophique dans la littérature française du XVIe siècle*, pp. 113, 119.
3. BUSSON (H.), *op. cit.*, pp. 181-183; SAULNIER (V.-L.), *Saint Paul et Des Périers*, pp. 209-212; SPITZER (W.), *The meaning of Bonaventure Des Périers' Cymbalum mundi*, pp. 795-819; NURSE (P.H.) *op. cit.*, p. XXXII; SCREECH (M.A.) *The meaning of the title*, pp. 343-345.

Des Périers nu e ateu; el pune în discuţie natura divină a lui Isus, dar niciodată existenţa lui Dumnezeu, chiar dacă-şi bate joc de teologie şi ironizează orice religie pozitivă, atacînd atît pe catolici, cît şi pe protestanţi. Necredinţa sa se referă la doctrinele „literale", ale acelora dintre oameni care au falsificat cuvîntul divin şi au înlocuit realitatea cu iluzia, Verbul cu vorbele deşarte[1]. Des Périers ar fi făcut deci procesul formalismului religios pe linia lui Briçonnet şi a lui Lefèvre d'Étaples şi s-ar înrudi cu „libertinii spirituali". Ca şi Erasmus, el ar condamna un dogmatism agresiv care a luat în lume locul milosteniei[2]. Orice ar fi, nu-i uşor de precizat gîndirea lui Des Périers. E un deist sau un epicurian? Care-i sensul ironiilor lui la adresa Cărţii Destinelor? Condamnă ele oare afabulaţia misterelor divine, ca în *Prognostication des prognostications*[3] sau implică ideea unui determinism universal în felul lui Dolet şi a averroiştilor padovani?

Aceste ambiguităţi reamintesc cît de riscantă rămîne exprimarea unei gîndiri libere şi cît de mult sînt constrînşi autorii să-şi invite cititorii la o lectură printre rînduri, adesea după un cod astăzi puţin accesibil. Nici o critică fără maximă prudenţă. În *Dialogurile* apărute în 1565, la zece ani după moartea autorului, poetul Jacques Tahureau critică astrologia şi magia, îşi bate joc de superstiţii, se arată sceptic cu privire la speculaţiile asupra naturii sufletului, pretinde că religiile i-au servit dintotdeauna pe legislatori[4] – în afară, bineînţeles de Moise, prudenţa obligă – la asigurarea stabilităţii sociale şi vorbeşte cu deferenţă despre ateul Diagoras. Era el însuşi unul? El găseşte nimerit, în orice caz, să-şi declare public absoluta supunere faţă de Bisericâ. Tahureau a trăit în pace pe pămînturile sale, dar Geoffroy Vallée a avut mai puţin noroc. Lucrarea sa, *Béatitude des chrétiens ou le Fléau de la foi* (*Beatitudinea creştinilor sau Flagelul credinţei*) denunţa constrîngerile impuse credinţei şi atrăgea în discuţie un catolic, un hughenot, un anabaptist, un libertin şi un ateu. Ridiculizîndu-i pe catolic, pe protestant şi pe ateu, Vallée pare a fi fost un deist, considerînd că omul cu bun simţ şi cu judecată se situează între ateism şi toate formele de credinţă. Aceste păreri au fost de-ajuns pentru a-l duce la rug, în aprilie 1574. Spiritul lui avea să dăinuie, totuşi, căci un nepot, Jacques Vallée des Barreaux, avea să fie cel mai bun prieten al lui Théophile de Viau, împingînd libertinajul pînă la ateism.

1. BÉNOUIS (M.K.), *op. cit.*, pp. 117-118; BUSSON (H.), *op. cit.*, pp. 188-189; NURSE (P.H.), *op. cit.*, p. XXXIX. D. MORISSON (I.R.) (*The Cymbalum mundi revisited*, pp. 263-282), trebuie de asemenea să se ţină cont de rolul formei dialogate şi de importanţa comicului: opera ar avea o importanţă mai curînd morală decît anticreştină sau antireligioasă. Asupra acestei practici a cuvîntului, vezi mai ales BOEMER (W.), *Das Cymbalum mundi*, München, 1980.
2. NURSE (P.H.), *op. cit.*, p. XXXIX; *Erasme et Des Périers*, p. 57; SAULNIER (V.L.), *Le sens du Cymbalum mundi*, p. 170.
3. SAULNIER (V.-L.), *op. cit.*, p. 170.
4. „O adunătură de calici care fac pe prezicătorii, amăgind şi păcălind pe omul din popor cu scopul de a-l cîştiga şi a-l conduce după aceea sub umbra religiei lor vane şi pline de superstiţii." (TAHUREAU (J.), *Les Dialogues. Non moins profitables que facetieux*, ed. cit. de M. Gauna, Geneva, 1981, p. 150). Vezi BESCH (E.), „Un moraliste satirique et rationaliste au XVIe siècle, Jacques Tahureau" („Un moralist satiric şi raţionalist din sec. al XVI-lea, Jacques Tahureau"), Revue du XVIe siècle, VI, 1919, pp. 1-44, 157-200.

Reflecţiile lui Montaigne

Eseurile au avut un destin ciudat. În 1581, cenzorii papali cărora Montaigne le arătase cartea, nu găsiseră nimic serios de obiectat şi-i lăsaseră, binevoitori, autorului grija de a-şi rectifica singur cîteva mici păcate. Un veac mai tîrziu, cartea devenea, pentru unii, un manual al scepticismului radical, considerat ca neliniştitor de către Pascal, Bossuet sau Malebranche, suspect pentru jansenişti şi pus la Index în 1676. În secolul al XVIII-lea, dimpotrivă, va fi apreciat de Voltaire, Montesquieu, d'Alembert, Helvétius, Diderot sau Rousseau, cu toţii puţin înclinaţi spre conservatism în materie de religie[1]. Dovedesc *Eseurile* o asemenea ambiguitate? Este adevărat că Montaigne menţionează referitor la felul său de a scrie, că i se întîmplă să fie „întru cîtva anume nevoit să le zic numai pe jumătate, să le zic nelămurit, să le zic nedescurcat"[2]. Criticii moderni au făcut la fel. Dr. Armaingaud vede în catolicismul său un expedient politic, punct de vedere contestat de H. Jansen. F. Strowski găseşte că Montaigne avea un suflet realmente religios, în timp ce P. Villey îl consideră lipsit de orice astfel de sentiment. Unii insistă asupra ezitărilor sale, alţii, ca Citoleux, Dréano sau P. Sclafert, îl văd teolog sau apologist[3]. Sainte-Beuve se îndoieşte de creştinismul său, iar Guizot, considerîndu-l mai degrabă stoic decît creştin, socoate *Eseurile* drept „un geniu al păgînismului".

Într-un secol zbuciumat, familia Montaigne prezintă un frumos exemplu de diversitate confesională. Tatăl său, Pierre Eyquem, era un bun catolic, iar doi dintre unchii săi intraseră în ordine călugăreşti; mama sa, Antoinette de Louppes, se trăgea din evrei spanioli. Montaigne însuşi s-a căsătorit, în 1565, cu Françoise de la Chassaigne, o femeie foarte cucernică. Dar fratele său, Thomas de Beauregard, şi două dintre surori au trecut la reformaţi. Una dintre ele, Jeanne de Lestonac, a avut o fiică, cunoscută sub acelaşi nume ca şi mama ei, crescută de aceasta şi de mătuşă conform principiilor calviniste, dar care, întoarsă în sînul bisericii catolice, avea să întemeieze ordinul Călugăriţelor Maicii Domnului (Les religieuses de Notre-Dame) pentru ca, după moarte, să fie beatificată şi canonizată[4].

El însuşi şi-a proclamat ataşamentul faţă de „sfintele învăţături ale bisericii catolice, apostolice şi romane" (I, lvi, vol. I, p. 350), mai puţin pentru a invoca fervoarea convingerilor sale, cît pentru a aminti că apartenenţa la credinţa noastră e mai curînd o moştenire decît o alegere:

1. Vezi VILLEY (P.), *Montaigne devant la postérité*, Paris, 1933; MICHEL (P.), *Montaigne*, Bordeaux, 1969.
2. *Eseuri*, Cartea a III-a, cap. IX, p. 564, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1971, trad. Mariella Seulescu. Toate celelalte citate din Montaigne sînt în versiunea traducătorului prezentului volum. Trimiterile se fac la *Essais*, ediţia M. Rat, Paris, Garnier, 1941-1942, 3 vol.
3. MULLER (A.), *Montaigne*, p. 18.
4. DRÉANO (M.), *La religion de Montaigne*, pp. 13-34.

Nu primim a noastră sfîntă lege decît în felul nostru, așa cum ne-o făurim, și nu în alt mod decît se primesc celelalte religii. Ne-am întîmplat să fim împreună în țara unde este îndătinată; ne impresionează fie vechimea ei, fie prestigiul celor care au păstrat-o; fie că ne temem de amenințările proferate la adresa necredincioșilor, fie că ne lăsăm ademeniți de făgăduințele ei. Aceste considerații ar trebui să ne întărească credința, dar numai în subsidiar: sînt legăminte omenești. Alt ținut, alte mărturii: aceleași făgăduieli și amenințări ne-ar putea imprima pe aceeași cale o credință contrară. Sîntem creștini tot așa cum sîntem perigurdini (locuitori ai regiunii Périgord, n. tr.) sau germani (II, xii, vol. II, p. 213)[1].

Influența educației și a mediului e întărită prin formația religioasă primită la Colegiul din Guyenne, dar și prin grija de a nu ceda ispitei noutăților: „Astfel, prin voia Domnului, m-am păstrat întreg, fără vreo vătămare sau tulburare a conștiinței, fidel față de vechile învățături ale religiei noastre, printre atîtea secte și rătăciri apărute în secolul nostru (II, xii, vol. II, p. 275). Liberul examen reclamat de reformați nu-l privește și, ca și prietenul său La Boëtie, el nu crede în coexistența a două religii în același stat. Nu suportă nici seducția cărților proaste. Lucian e pentru el un fără-de-Dumnezeu care-și bate joc de lucrurile sfinte, Lucrețiu – „un poet rău [...] ce latră ca un cîine împotriva oricărei religii"; se ține departe de lucrările lui Cicero, „pline de îndoială", și socoate drept nelegiuită *Istoria naturală* a lui Pliniu[2]. O ocazie de a reflecta asupra argumentelor doctrinei creștine i se oferă în 1567-1568, cînd, la cererea tatălui său, lucrează la traducerea lucrării *Theologia naturalis* a spaniolului Raimundo Sabunde, scrisă prin 1435. Acesta susținea că natura poate fi înțeleasă în mod rațional și empiric. Desigur, recursul la rațiune nu făcea inutilă revelația, ci o favoriza. În această perspectivă, revelația devenea un fel de complement ezoteric, iar rațiunea căpăta o importanță redutabilă: ce rost mai are grația divină dacă raționamentul e suficient pentru a se ajunge la adevăr? Cartea lui Sabunde, considerată a fi de un raționalism excesiv, a fost pusă la Index în 1559. Traducerea *Teologiei naturale* făcută de Montaigne n-a fost cenzurată, dar umanistul francez atenuase în ea rolul rațiunii, o admitea ca utilă, dar de însemnătate restrînsă, integra pasaje fideiste[3] care-l prezintă de pe atunci drept neîncrezător în suveranitatea raționalului.

Mereu dornic să studieze și să înțeleagă, să se instruiască asupra problematicii religiei, așa cum o arată și al său *Journal de voyage*, el rămîne în permanență contrariul unui spirit închis. La Roma, merge să-i asculte pe predicatori, dar în Elveția sau în Germania, observă cultul

1. Mai zice el: „Credința ce avem nu-i o cucerire a noastră, ci un simplu cadou al generozității altuia" (II, xii). Și încă: „Se pare că n-avem altă oglindire a adevărului și a judecății decît pilda și părerile curente în țara unde trăim. Aici este întotdeauna credința cea desăvîrșită, orînduirea cea desăvîrșită, desăvîrșita și împlinita folosință a tuturor lucrurilor" (I, xxxi, vol. I, p. 234). Nu-i vorba atît de scepticism, cît de constatarea unui fapt.
2. DRÉANO (M.), *op. cit.*, p. 73.
3. Asupra acestei traduceri, vezi DRÉANO (M.), *op. cit.*, 59-72; FRIEDRICH (H.), *Montaigne*, pp. 108-112.

reformat și stă de vorbă cu protestanții; și iarăși la Roma sau la Verona, întîlnește evrei și se interesează de ceremoniile lor[1]. N-a scris niciodată nimic contra turcilor și-i place să facă apologia păgînilor virtuoși. „Îi văd, zice el, pe cei mai mulți dintre cărturarii timpului meu străduindu-se să întunece gloria celor mai frumoase și mai generoase fapte din vechime, dîndu-le cîte o interpretare meschină sau inventînd ocazii și cauze deșarte. Mare scofală! Dați-mi fapta cea mai minunată și mai dezinteresată și vă găsesc pe loc cincizeci de intenții vicioase" (I, xxxvii, vol. I, pp. 260-261). Îl reabilitează chiar și pe execrabilul împărat Iulian – „rar om așa mare" – și-l apără de acuza de apostazie (II, xix, vol. II, pp. 390, 392)[2]. Sîntem oare așa de virtuoși încît să-i disprețuim astfel pe păgîni? „Religia noastră e făcută să stîrpească viciile: or, ea le acoperă, le hrănește și le incită" (II, xii, vol. II, p. 122). Acest catolic e cel puțin lipsit de fanatism și de prejudecăți.

Ceea ce nu înseamnă că Montaigne e adeptul unui liber examen ce ar primejdui ordinea stabilită. Dacă arată o mare admirație pentru Biblie, el refuză să lase interpretarea ei pe seama oricui, întrucît o astfel de îndeletnicire e mai presus de înțelegerea comună. De aceea protestanții greșesc punînd Biblia la îndemîna tuturor. Căci „nu e bine să se permită ca un băiat de prăvălie, cu ideile lui puținte și ușuratice, să se amestece cu cîntările lui. Și nici să vezi Cartea Sfintelor învățături ale credinței noastre coborîtă în sufragerie și bucătărie. Odinioară erau taine; acum sînt jocuri și distracții. [...] Nu-i treaba tuturor, e treaba unor persoane consacrate și pe care Domnul le-a ales. [...] Neștiința curată și cu totul încrezătoare în alții era mai sănătoasă și mai cuminte decît această știință a vorbăriei deșarte, hrană a înfumurării și a sfruntării" (I, lvi, vol. I, pp. 363-364). A interpreta textele sfinte e treaba Bisericii și a teologilor. Luați-i Bisericii prerogativele sale și totul se va înneca în confuzie: lăsați-l pe primul venit să creadă ce vrea el și vă veți îndrepta către un „execrabil ateism". A obținut Luther altceva? „Am văzut că, în Germania, Luther a provocat tot atîtea dezbinări și certuri cîte neclaritățile sînt în opiniile sale, mai multe decît au ieșit pe marginea scrierilor sfinte. Întîmpinarea noastră stă în cuvînt. [...] Schimbi un cuvînt cu altul, adesea și mai nedeslușit. [...] Dar la el, pentru o neclaritate deslușită, apar altele trei: parcă-s capetele Hydrei" (III, xiii, vol. II, p. 317). Credinciosul nu are de evaluat ceea ce se poate primi, el trebuie să accepte hotărîrile Bisericii: „Ori te supui cu totul autorității instituției noastre ecleziastice, ori ești cu totul în afara ei. Nu noi stabilim partea de ascultare pe care i-o datorăm." (I, xxvii, vol. I, p. 197).

În vremurile tulburi în care trăia, această atitudine ar fi putut face din Montaigne un extremist, dar nu s-a întîmplat așa. Desigur, el e convins de avantajele politice ale unei religii organizate, crede că nu e niciodată bine să te răzvrătești și că a nu asculta de magistrați înseamnă a nu asculta de Dumnezeu[3], chiar atunci cînd sistemul e nedrept. În acest caz, ne sfătuiește Montaigne, „lăsați totul așa cum e; rugați-vă numai ca

1. DRÉANO (M.), *op. cit.*, pp. 57-58, 125.
2. CONS (L.), *Montaigne et Julien l'Apostat*, pp. 411-420.
3. DRÉANO (M.), *op. cit.*, p. 33; BROWN (F.S.) *Religious and political conservatism*, p. 109.

Dumnezeu să intervină, căci mare e puterea lui" (II, xiii, vol. II, p. 288). De aceea el propovăduiește un conservatism garant al stabilității[1]. Dar dacă religia trebuie să fie trăsătura de unire între cetățeni, asta nu înseamnă că statul are drept de control asupra conștiințelor – „Societatea lumească n-are ce face cu gîndurile noastre" (I, xxiii, vol. I, p. 125). Montaigne a protestat întotdeauna împotriva convertirilor forțate obținute în Lumea Nouă de către colonizatori (III, vi) și și-a manifestat indignarea contra persecuțiilor și a arderilor pe rug, poziție de excepție în secolul său. Aceste violențe sînt mai condamnabile decît cele ale canibalilor:

> Cred că-i mai mare barbaria cînd un om e mîncat de viu decît după ce-a murit; e mai mare cînd un trup încă plin de simțire e sfîșiat în bucăți în torturi și suplicii, ars cu amănuntul, dat pradă cîinilor și porcilor (și știm asta nu numai din citate, ci din văzute, și încă nu de mult; și nu la dușmanii noștri jurați, ci chiar la vecini și concetățeni, iar ceea ce e mai rău e că s-au făcut acestea sub pretextul devoțiunii religioase), decît atunci cînd e fript și mîncat nemaifiind în viață (I, xxxi, vol. I, p. 239)

Statul îi poate constrînge pe reformați la supunerea exterioară, poate chiar încerca să-i convingă, dar n-are dreptul să-i hărțuiască sau să recurgă la atacul la persoană[2]. Catolic, Montaigne n-a încetat niciodată să frecventeze protestanți și a știut, calitate rar întîlnită, să admire meritele celor care nu gîndeau ca el: „Eu nu mă pot implica prea adînc și nici cu toată ființa mea. Cînd, prin vrerea mea, mă declar de partea cuiva, angajarea mea nu-i atît de pătimașă încît să-mi întunece judecata. În starea prezentă a tulburărilor, interesul nu m-a făcut să tăgăduiesc nici calitățile demne de laudă ale adversarilor noștri, dar nici defectele imputabile ale celor pe care i-am urmat. [...] Exceptînd nodul dezbaterii (angajarea de partea catolicilor, n. tr.), eu mi-am păstrat seninătatea și judecata imparțială" (III, x, vol. III, p. 253)[3].

Această deschidere a spiritului nu-l împiedică să se conformeze scrupulos recomandărilor Bisericii, să depună jurămînt, în 1562, în fața Parlamentului, să se prezinte drept bun creștin, să scrie tratatul *Des prières* (*Despre rugăciuni*) (I, lvi), să-și facă semnul crucii, să spună frecvent *Tatăl nostru, Bucură-te Marie* și rugăciunea de după masă, să pună să se sune vecernia în castelul său. Nu condamnă cultul relicvelor (I, iii), a plătit – probabil pentru soția sa – un ex-voto la Notre-Dame de Lorette, a luat parte la procesiuni în Italia[4]. Montaigne pare a respecta conștiincios toate practicile exterioare, se împărtășește cu regularitate și

1. „În această dezbinare, care face ca Franța să fie în prezent răvășită de războaie civile, tabăra cea mai bună și mai sănătoasă e, fără îndoială, aceea care menține și religia, și vechile instituții politice ale țării" (II, xix, vol. II, p. 389).
2. DRÉANO (M.), *op. cit.*, pp. 115-116.
3. Montaigne lasă să se înțeleagă că uneori i s-a reproșat moderația: „M-am expus la inconvenientele pe care moderația le provoacă în astfel de cazuri. Am fost bruftuluit fără cruțare: pentru ghibelini eram guelf, pentru guelfi eram ghibelin" (III, xiii, vol. III, p. 289). Vezi LABLÉNIE (E.), *Essais sur Montaigne*, p. 97.
4. SMITH (M.) *Montaigne and religious freedom*, p. 93; MÜLLER (A.), *op. cit.*, pp. 39-46, 83-84; PLATTARD (J.), *Montaigne et son temps*, pp. 201-206; BUSSON (H.), *Littérature et théologie*, pp. 70-79, 86-92.

moare încredințat de binecuvîntările religiei. Sinceritate ori prudență? Trupurile necredincioșilor erau arse, ceea ce poate explica un mare număr de pocăințe *in extremis*. Și apoi, se putea oare rupe pe față cu Biserica? În ochii unora, acest conformism nu e convingător[1]. El însuși ne asigură cel puțin (I, lvi, vol. I, p. 356) că „felul său de a fi [e] laic și nu duhovnicesc, dar întotdeauna foarte evlavios."

Opiniile sale asupra miracolelor sînt mai complexe. „E posibil, spune el, ca principalul credit al miracolelor, viziunilor, descîntecelor și al altor făcături neobișnuite să vină din puterea imaginației care înrîurește cu deosebire spiritele simple, mai slabe. Încredințarea i-a amețit așa de tare încît ei cred a vedea ceea ce nu văd" (I, xxi, vol. I, p. 102). Admite că a fost o vreme cînd nu credea în ele și cînd îi era „milă de bieții oameni amăgiți de aceste nebunii". Dar a mai reflectat: „E o înfumurare prostească să nesocotim și să condamnăm ca neadevăr ceea ce nu ni se pare a fi demn de crezare. [...] E o cutezanță periculoasă [...] să disprețuim ceea ce nu concepem." (I, xxvii, vol. I, pp. 193-196). Cu toate acestea, nu devine mai convins, dar se abține să tranșeze cu hotărîre: „În mai multe lucruri de felul acesta, ce depășesc înțelegerea noastră, eu sînt de părere să ne întărim judecata avînd atît dreptul de a respinge, cît și pe acela de a accepta" (III, xi, vol. III, p. 273). Puterea lui Dumnezeu e fără margini, dar nu trebuie să vedem miracole peste tot: multe fapte se explică prin cauze naturale. Montaigne nu acordă nici un credit născocirilor populare despre o femeie care s-ar fi preschimbat în bărbat (I, xxi, vol. I, p. 101), și nici extazelor, cicatricilor. De aceea condamnă procesele vrăjitoarelor, care nu-s, probabil, decît niște mincinoase sau niște isterice (III, xi). La urma urmei, e de datoria Bisericii să se pronunțe: „Cît despre miracole, conchide el, de ele nu mă ating niciodată." (II, xxxvii, vol. II, p. 515). E contrariat cînd cineva afirmă realitatea lor, dar se zbîrlește cînd sînt negate categoric[2]. Știință și religie nu aparțin aceluiași registru: „Unui creștin îi e de-ajuns să creadă că toate vin de la Dumnezeu și să le primească cu recunoștință de la divina și nepătrunsa lui înțelepciune" (I, xxxii, vol. I, p. 246).

Fondul chestiunii este un scepticism ce pune în discuție principii și valori și culminează, prin 1575-1576, în *Apologie de Raimundo Sabunde* (*Apologia lui Raimundo Sabunde*) în care, sub pretext că-l apără pe teologul spaniol, Montaigne atacă violent raționalismul[3]. Este oare posibilă o teologie naturală, o justificare a credinței prin cunoașterea rațională? Adversarii lui Sabunde îi fac acestuia două feluri de obiecții: după unii, creștinii n-ar putea să-și bazeze credința pe rațiunea umană pentru că nu contează decît credința și mîntuirea; ceilalți susțin că argumentele lui Sabunde nu dovedesc nimic, nefiind temeinice.

Montaigne expediază destul de rapid prima obiecție. Bineînțeles, credința este esențială, dar întrucît Dumnezeu ne-a înzestrat cu rațiune, de ce ne-ar fi interzis s-o luăm drept auxiliar, să utilizăm „uneltele naturale

1. BUSSON (H.), *La pratique religieuse de Montaigne*, pp. 86-95.
2. Vezi MÜLLER (A.), *op. cit.*, p. 30; FRIEDRICH (H.), *op. cit.*, pp. 147-149; DRÉANO (M.), *op. cit.*, pp. 215-232.
3. VILLEY (P.), *Les Essais de Montaigne*, p. 69.

şi umane" fără a le exagera, totuşi, posibilităţile? Numai că el nu merge aşa departe ca Sabunde, care înţelegea să demonstreze adevărul credinţei fără aportul revelaţiei. Pentru Montaigne, trebuie „să ne însoţim credinţa cu întreaga raţiune de care dispunem, totuşi cu această rezervă de a nu considera că ea depinde de noi, şi nici că eforturile şi argumentele noastre ar putea duce la o ştiinţă atît de supranaturală şi de dumnezeiască" (II, xii, vol. II, p. 118) – dar „credinţa venind să coloreze şi să ilustreze argumentele lui Sabunde, le face ferme şi solide" (p. 126).

A doua obiecţie îi reţine mai îndelung atenţia. Argumentele dumitale sînt proaste, îi spun lui Sabunde unii dintre criticii săi. Fie, răspunde Montaigne, dar cine are altele mai bune? Nu ştiţi că raţiunea umană e infirmă? Sabunde exalta antropocentrismul. Grozavă superioritate! rîde Montaigne. Pe ce se bazează ea? „E oare posibil să ne imaginăm ceva mai ridicol decît această creatură bicisnică şi mizerabilă care, după ce că nu-i stăpînă nici măcar pe sine şi-i expusă la ameninţări de tot felul, îşi mai zice şi stăpînă şi împărătească a universului, din care nu-i în stare să cunoască nici cea mai mică părticică, necum să-l comande?" (p. 129). Biată omenire, plesnind de înfumurare, ce-şi uită nimicnicia:

> Vanitatea e boala noastră naturală şi originară. Cea mai catastrofală şi mai debilă dintre toate creaturile e omul, care-i în acelaşi timp şi cel mai îngîmfat. Se simte şi se vede găzduit aici în mocirla şi în găinaţul lumii, priponit şi pironit de cea mai rea, mai împuţită şi mai lipsită de viaţă parte a Universului, la etajul clădirii cel mai îndepărtat de bolta cerească, cu lighioanele de cea mai joasă speţă; şi se cocoaţă cu închipuirea deasupra crugului Lunii, aşternîndu-şi cerul la picioare (p. 132).

E timpul să lăsăm deoparte această morgă, „să mototolim şi să călcăm în picioare orgoliul şi trufia oamenilor". Lipsit de ajutorul lui Dumnezeu, omul e inferior chiar şi animalelor, care nu-s nicidecum simple maşini. Montaigne o demonstrează cu mare risipă de exemple scoase din Plutarh: nu ştiu şi ele să-şi îngrijească rănile? n-au oare calităţi şi defecte, o inteligenţă şi un limbaj? nu-s şi ele capabile de educaţie, sentimente, de pasiuni? nu cumva cunosc mai bine ca noi pacea şi sănătatea? Să conchidem că admirabila noastră raţiune nu ne este de nici un folos în căutarea fericirii.

Dar ştiinţa şi filosofia? Ce să mai vorbim! Toate şcolile se contrazic între ele, incapabile de a stabili cel mai mic adevăr. Chemaţi-i în ajutor pe Democrit şi Epicur, pe Platon şi Aristotel, pe Socrate şi Cicero: ce ştiu ei, puşi laolaltă? Şi toate religiile barbare şi pline de cruzimi, apărute în lume, prin ce s-au apropiat ele de Dumnezeu? „Spiritul nostru e o unealtă nesigură, periculoasă şi riscantă" (p. 262). Cît despre ştiinţă, ea nu ştie nimic, nici măcar despre trupul nostru. Cum am putea noi şti ceva sigur cînd judecăţile ne sînt schimbătoare, cînd noi înşine ne schimbăm necontenit, cînd sănătatea, boala, clima, obiceiurile, orice ne influenţează? Nu-i altcum nici în ce priveşte morala şi legile: „Ce adevăr e acela ce se opreşte la poalele munţilor şi de ce e minciună ceea ce se află dincolo de ei?" (p. 287). Şi mai sîntem şi prizonierii simţurilor noastre, insuficiente, supuse greşelii şi încurcînd raţiunea, ai imaginaţiei noastre care travesteşte realitatea. Aici Montaigne dă celebrul exemplu:

> Puneţi-l pe un filosof într-o cuşcă de sîrmă fină cu ochiurile rare, suspendată în vîrful turnurilor catedralei Notre-Dame din Paris, el convingîndu-se prin raţiune evidentă că-i imposibil să cadă de acolo: veţi şti atunci dacă (nefiind lucrător de acoperişuri) el se va putea feri să-i fie frică şi să se înspăimînte văzîndu-se la aşa mare înălţime (p. 306).

Fără a fi siguri de ceva, noi nu surprindem decît fenomene înşiruite într-o scurgere fără sfîrşit. S-a înţeles acum că raţiunea nu poate nimic pentru a ne face să accedem la autenticitate, la Dumnezeu?

> La urma urmei nu există nici o statornicie a trăirii, nici în fiinţa noastră, nici în a lucrurilor. Şi noi, şi judecata noastră şi toate lucrurile pieritoare curg şi se rostogolesc neîncetat o dată cu noi. Astfel încît nu se poate stabili nimic cert nici despre una, nici despre alta, şi judecătorul şi judecatul fiind în continuă schimbare şi mişcare. N-avem nici o legătură cu fiinţa. [...] Dar ce este oare cu adevărat? Ceea ce e veşnic, adică lucrul care n-a avut început şi nu va avea niciodată sfîrşit, căruia timpul nu-i va aduce nici o schimbare. [...] Din care trebuie să conchidem că singur Dumnezeu este, nu pe seama vreunei măsuri a timpului, ci a unei nestrămutate şi neclintite veşnicii, nu măsurată cu timpul, nici amenin-ţată de vreun declin, [...] fără început şi fără de sfîrşit (pp. 314-317).

Ce ieşire îi rămîne omului după acest *jeu de massacre** ? Aceea pe care o va indica şi Pascal: a suspenda orice judecată, a se smeri în faţa veşnicului şi a absolutului. El nu va accede la cunoaştere decît dacă e ajutat: omul „se va înălţa dacă Dumnezeu îi va întinde cu mărinimie mîna; se va înălţa lepădînd şi părăsind mijloacele sale, lăsîndu-se ridicat şi înălţat prin mijloace întru totul cereşti. Credinţei noastre creştine şi nu virtuţii stoice îi este dat să tindă la această dumnezeiască şi minunată metamorfoză (p. 317). Datorită lui Dumnezeu şi numai lui vom putea „cuprinde, cu ardoare şi certitudine, înaltele mistere ale religiei noastre". Recunoaşterea neputinţei raţiunii îl aruncă pe Montaigne într-un fideism care redă transcendenţei valoarea sa. Ea îi permite să evite punerea în discuţie a dogmelor paradoxale – Sfînta Treime, păcatul originar, întrupa-rea etc. –, dar fideismul, chiar şi de bună credinţă[1], care impune tăcere raţiunii, este oare mai ortodox, decît teologia naturală a lui Sabunde[2]?

El îi permite, cel puţin, să se încredinţeze Bisericii, căci oricine „se abate sau se îndepărtează de la drumul drept şi bătătorit al Bisericii [...] se pierde, se încurcă şi se împiedică, plutind în cerc pe această mare întinsă, tulbure şi unduitoare a părerilor omenilor, fără posibilitatea de a se opri" (II, xii, vol. II, p. 298). Ca şi în politică, această atitudine îl conduce la conservatism, la oroarea de schimbare, ce poate aduce întotdeauna ceva şi mai rău. Credinţa lui e o tranziţie de la credinţa ortodoxă la religiozitatea filosofică, în timp ce el rămîne, prin conser-vatism şi scepticism, ataşat de instituţiile religioase structurale[3]. Cînd i se întîmplă să ezite, se întoarce grabnic la convingerea sa: „Odinioară

* Joc de bîlci care constă în a doborî păpuşi cu mingi din cîlţi (n. tr.).

1. AULOTTE (R.), *Montaigne: Essais*, p. 38.
2. FRIEDRICH (H.), *op. cit.*, pp. 118-119.
3. BROWN (F.S.), *op. cit.*, p. 33; FRIEDRICH (H.), *op. cit.*, p. 122.

mi-am îngăduit să aleg şi să trec prin sita minţii mele, apucîndu-mă a nesocoti unele îndatoriri faţă de Biserica noastră, care-mi păreau mai fără rost sau mai ciudate: ajungînd însă să vorbesc despre asta cu oameni învăţaţi, am sfîrşit prin a găsi că lucrurile cu pricina au temelie solidă şi trainică şi că numai prostia şi neştiinţa ne fac să le acceptăm cu mai puţină umilinţă decît pe celelalte" (I, xxvii, vol. I, p. 197).

Se înţelege pentru ce Montaigne nu putea fi favorabil protestantismului, prea încrezător într-o raţiune căreia el îi constatase slăbiciunea. În afară de aceasta, el, care a studiat obiceiurile locului la mai multe naţii, ştie – chiar dacă regretă tendinţa spre antropomorfism – că poporul nu se poate ridica la o religie lipsită de artificii, prea spiritualizată[1]. „Spiritul uman se simte rătăcit în infinitul de gînduri informe: el trebuie să şi le imagineze luînd o anumită formă, după chipul şi asemănarea sa" (II, xii, vol. II, p. 251).

Ceremoniile, ritualurile, tămîia, cuvintele, muzica, decoraţia, ornamentele, dimensiunile bisericilor au şi ele o funcţie: „Chiar şi cei care trec pragul cu dispreţ simt o înfiorare în inimă şi o anume sfială care le zdruncină nesimţirea" (II, xii, vol. II, p. 262).

Certurile religioase, departe de a-i slăbi fidelitatea faţă de catolicism, i-au întărit-o. Nu pentru raţiuni teologice, căci noi sîntem incapabili să discernem adevărul de ceea ce e neadevăr, iar credo-ul nostru „e pur şi simplu un cadou din partea generozităţii altora", ci tocmai pentru că, în ignoranţa noastră, cel mai bine pentru fiecare este „să respecte legile ţării". Aroganţa protestanţilor a dus la haos, la război civil, dezolant rezultat al acestor „noutăţi" care, pe deasupra, se clădesc pe nisip: „Orice înfăţişare ar lua noutatea, eu nu accept aşa uşor schimbarea, de frică să nu pierd la schimb. Şi întrucît nu-s vrednic să aleg, mă ţin de alegerea făcută de alţii şi rămîn în locşorul unde m-a pus Dumnezeu. [...] Sînt scîrbit de noutate, orice chip ar avea, şi bine fac, căci i-am văzut efectele mai mult decît păgubitoare" (II, xii, vol. II şi I, xxiii, vol. I, p. 126). Acest joc, protestanţii l-au început, catolicii l-au continuat, dar toţi se înşală: „La bun preţ au mai ajuns prezumţiile dacă din cauza lor se arde un om de viu" (III, xi, vol. III, p. 277). Dacă incertitudinea asupra a toate l-a făcut pe Montaigne conservator, ea avea să-l facă de asemenea mai tolerant.

Montaigne e catolic practicant nu printr-o adeziune intimă la adevărurile doctrinei, ci prin respectul pentru o instituţie care-i principiu al ordinii şi al stabilităţii. Dacă tot nu putem ajunge la adevăr, să respectăm ordinea în care ne-am născut: dacă fideismul împinge în incognoscibil articolele credinţei, el se conciliază cu o autoritate garantată cel puţin de vechime[2]. În chiar conformismul ei, această idee nu încetează de a fi neliniştitoare, aşa cum s-a apreciat încă din secolul al XVII-lea, tocmai pentru că ea izgoneşte orice metafizică. Oare credinţa să nu însemne chiar nimic pentru el[3]? Este adevărat, ea n-are ardoarea credinţei unui Pascal, iar refuzul oricărei demonstraţii, abandonul în fideism îl conduc pe Montaigne pînă în faţa unui prag pe care nu-l va trece, dar pe care alţii nu vor ezita să-l păşească. A refuza discuţia, nu numai pentru că

1. BROWN (F.S.), *op. cit.*, pp. 39-40.
2. FRIEDRICH (H.), *op. cit.*, pp. 125-127.
3. JEANSON (F.), *Montaigne par lui-même*, pp. 77-78.

raţiunea e infirmă, ci şi pentru că nu se ştie unde se va opri, a declara că atunci cînd rişti să disloci o singură piatră a unui edificiu, acesta s-ar putea prăbuşi... Nu întîmplător *Eseurile* vor deveni cartea preferată a lui La Mothe Le Vayer, a lui Gassendi sau a lui Naudé, iar Pierre Charron, discipol compromiţător, va împinge, în *De la sagesse*, scepticismul maestrului său pînă la un deism detaşat de cult[1]. Credinţa lui era fără îndoială sinceră, dar reflecţia lui Gustave Lanson rămîne judicioasă: autorul putea fi un bun credincios, cartea e necredincioasă[2].

Jean Bodin şi toleranţa

Născut la Angers în 1529 sau în 1530, Jean Bodin este unul dintre marile nume ale istoriei gîndirii politice moderne. Carmelit în tinereţe, el studiază mai apoi dreptul la Toulouse, iar în 1561 se înscrie în baroul din Paris. Viaţa lui e prost cunoscută, dar se ştie că simpatiile sale calviniste au fost cît pe ce să-i aducă, în mai multe rînduri, necazuri serioase: arestat pentru erezie în 1569, a petrecut chiar un an în închisoare. Devenit secretar al lui François d'Alençon, fratele regelui, publică în 1566 *Méthode de l'histoire*, în care elaborează, înaintea lui Montesquieu, teoria climatelor ce determină legile, religia şi artele unei naţiuni. Zece ani mai tîrziu apare lucrarea sa capitală, *La République*, ce defineşte fundamentele monarhiei şi ale puterii regale, în opoziţie atît cu „machiaveliştii" grupaţi în jurul Caterinei de Medici, cît şi cu reformaţii ce susţineau, după noaptea Sfîntului Bartolomeu, dreptul la tiranicid şi principiul unei guvernări populare[3]. Retras la Laon, el ocupă aici funcţiile de locotenent general, apoi de procuror. În 1580 apare celebra sa *Démonomanie* sau *Traité des Sorciers* (*Tratat despre vrăjitori*), lucrare stranie, impregnată toată de concepţii magice şi care include multe prejudecăţi şi tradiţii bizare. Declară el aici: „Nu există cazuri îndeajuns de cumplită pentru a pedepsi răutăţile vrăjitorilor", iar cartea a trecut drept un apel vehement la reprimarea nemiloasă a vrăjitoriei[4]. Sub Henric al III-lea, temîndu-se să nu fie hărţuit pentru trecutul său, găseşte de cuviinţă să adere la partidul Ligii şi-i convinge pe locuitorii oraşului să treacă de partea ducelui de Mayenne. Moare de ciumă, în 1596.

Bodin n-are cum să treacă drept ortodox. *Republica* sa, presupusă a încuraja erezia şi a duce la ateism, e condamnată în 1592: *Demonomania*, ca lipsită de respect faţă de euharistie şi sugerînd „corporalitatea" demonilor, are aceeaşi soartă, în 1594: *Metoda* sa, acuzată de a contesta rolul temporal al papalităţii, e pusă la Index în 1596. Or, Bodin lăsa în urma lui o operă şi mai compromiţătoare, compusă între 1593 şi 1596 şi rămasă în manuscris: *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis*

1. Vezi SABRIÉ (G.), *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron*, Paris, 1913.
2. LANSON (G.), *Les Essais de Montaigne*, p. 264.
3. Pentru ideile politice ale lui Bodin, vezi mai ales MENSARD (P.), *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, pp. 473-546.
4. Vezi PEARL (J.L.), „Le rôle énigmatique de la *Démonomanie* dans la chasse aux sorciers" („Rolul enigmatic al *Demonomaniei* în vînătoarea de vrăjitori") în *Jean Bodin, Actes du Colloque d'Angers*, vol. II, pp. 403-410.

abditis[1]. Textul a circulat multă vreme pe sub mînă şi n-a fost publicat decît la mijlocul secolului al XIX-lea. Există şi o traducere franceză anonimă, redactată la puţină vreme după moartea autorului. Editată parţial în 1914, cartea apare integral sub titlul: *Colloque entre sept sçavans qui sont de différens sentimens des secrets cachez des choses relevées* (*Colocviul a şapte savanţi ce au păreri diferite despre secretele ascunse ale lucrurilor vizibile*). Amplă, supraîncărcată de erudiţie, ea constituie, la sfîrşitul acestui veac al XVI-lea zbuciumat şi sîngeros, un document important pentru istoria toleranţei şi a liberei cugetări.

Autorul reuneşte în ea şapte personaje, angajate într-o dezbatere complicată şi uneori confuză. Sînt reprezentate opţiunile cele mai diverse: Coroni e catolic, Federich luteran, Curce zwinglian (discipol al lui Zwingli, care nega prezenţa reală în euharistie), Solomon – evreu, Octave – convertit la islamism, Toralba e partizan al religiei naturale, în timp ce Senamy e sceptic, susţinînd că toate religiile se aseamănă. Chiar dacă Toralba şi Senamy par cîteodată să exprime punctul de vedere al lui Bodin, fiecare dintre interlocutori avansează ici şi colo argumente ce ar putea fi cele ale autorului. Într-o lungă discuţie sinuoasă, toate afirmaţiile sînt urmate de obiecţii ce antrenează noi replici şi nuanţări suplimentare.

După cartea I, care plasează colocviul la Veneţia, în locuinţa lui Coroni, cartea a II-a dezbate chestiunea libertăţii lui Dumnezeu în actul creaţiei, care justifică miracolele, problema eternităţii lumii, a puterii demonilor, a naturii sufletului şi îngerilor. Cea de-a treia carte abordează chestiunea nemuririi sufletului, care devine eterat după moarte, continuînd să păstreze amintirea stării sale anterioare. Sufletul oamenilor de bine se schimbă în înger sau stea, fără a deveni, totuşi, nemuritor. Materialiştii, „care au trăit ca nişte dobitoace", vor muri cu totul, pe cînd necredincioşii vor învia poate pentru a îndura chinuri îndelungate. Învierea trupului e admisă de creştini şi contestată de ceilalţi.

O dată cu cartea a IV-a, se abordează chestiunea de a şti „dacă unui om de bine îi este permis să discute probleme religioase". De la început, catolicul Coroni – ca şi Bodin însuşi în *Republica*[2] – avansează principiul necesităţii politice a religiei:

> Eu cred că toată lumea e convinsă că e mai bine să îmbrăţişezi o religie falsă decît să n-ai deloc. [...] Nu există credinţă, oricît de greşită ar fi ea, care să nu-i poată opri pe cei răi de la faptele lor de frica unei divinităţi şi care să nu le amintească în vreun fel de legea Naturii, după ce au fost convinşi că pedepsele sînt pregătite pentru unii şi recompensele pentru ceilalţi, prin judecata divină. Asupra acestui punct a comis blestematul Epicur o crimă de neiertat, prin faptul că, voind să elibereze lumea de frica de divinitate, el a permis dezvoltarea a tot felul de vicii şi de mijloace de a păcătui cu impunitate[3].

1. Atribuirea acestei lucrări lui Bodin a fost contestată. Vezi critica ediţiei cărţii, făcută de FALTENBACHER (K.F.) in *Revue de Métaphysique et Morale*, 1987, 4, pp. 564-565.
2. În *La République*, Bodin e partizanul toleranţei civile. Dar el susţine de asemenea că unitatea religioasă e necesară echilibrului statului. Vezi LECLERC (J.), *op. cit.*, vol. II, p. 154; MESNARD (P.) *La pensée religieuse de Bodin*, pp. 188-190.
3. *Colloque entre sept sçavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevées*. Text stabilit şi prezentat de F. Berriot Geneva, Droz, 1984, p. 197.

De acord, dar pe care s-o alegi? Creştinismul nu-i universal, fiind ignorat în Asia, într-o mare parte a Africii şi chiar în unele colţuri ale Europei (p. 198). Octave ar vrea toleranţa integrală, după pilda marelui Bacha, iar ecleticul Senamy aminteşte de exemplul lui Sever Alexandru, care-i reunise în oratoriul său pe Isus Hristos şi pe zeii păgîni. Aceste argumente nu-i conving pe toţi, dar ei cad de acord cel puţin asupra pericolului disputelor cauzate de apariţia unei noi religii, fie ea şi mai bună: „Chiar dacă o nouă religie ar fi mai bună şi mai adevărată decît una veche, aş ezita totuşi s-o fac publică, pentru că mi se pare că ea nu aduce mai mult bine decît rău, dezrădăcinînd o credinţă veche care o dispreţuieşte pe cea nouă, ce pare a vrea să micşoreze frica de zei, atît de necesară printre oameni" (p. 200). Bodin face parte dintre „politicieni" şi rămîne suspicios faţă de nou, dar doreşte înfăptuirea unităţii religioase prin blîndeţe.

De ce nu ne-am opri la credinţa veche? Religia evreiască, aminteşte Solomon, a putut menţine monoteismul într-o vreme cînd proliferau tot felul de culte păgîne. Aşadar, ea e cea mai bună, orice ar gîndi interlocutorii, care critică amănunterile ritualurilor. Pentru Curce, nu-i permisă nici o şovăială, întrucît Dumnezeu a desemnat clar adevărata religie:

> După ce legile făcute de oameni sînt publicate, oricine trebuie să le respecte, fără a putea pretinde că nu le cunoaşte; cu atît mai mult, legile lui Dumnezeu, fiind făcute cunoscute în întregul univers de atîtea secole, nimeni n-are dreptul să le ignore. [...] Cea mai bună religie nu trebuie căutată în mulţimea de popoare, ci în forţa argumentelor impuse de Dumnezeu: căci numai Domnul ştie, omul nu poate decît să-şi dea cu părerea (p. 198).

Dar lucrurile nu sînt chiar aşa de simple. Octave, musulmanul, atacă Sfînta Treime, în timp ce luteranul Federich condamnă viaţa scandaloasă a lui Mahomed. Pare clar, în orice caz, că autoritatea unei Biserici nu-i îndeajuns pentru a constitui o bază solidă a credinţei. Solomon apără totuşi importanţa ritualurilor şi a ceremoniilor indispensabile pentru popor (p. 272)[1], poziţie acceptată de Octave, cu condiţia să se facă distincţia – pentru a depăşi disputa între rituri – dintre esenţial şi accesoriu şi să se caute, aşa cum voia La Boëtie, punctele asupra cărora e posibil să se cadă de acord. Merge chiar pînă la a justifica practicile pe care înţeleptul le va considera ca superstiţioase, pentru a nu semăna tulburarea în minţile celor simpli: „E foarte supărător pentru un om cu adevărat credincios să se prosterneze în faţa unui idol şi să-i aducă ofrandă, chiar dacă gîndul lui nu s-a desprins deloc de Dumnezeul pe care-l adoră; dar ar fi şi mai rău ca el să pară pe dinafară (ocolind templele pentru că voi le consideraţi profane) a nu avea nici o religie, ca urmare a prostului exemplu pe care i-l daţi, dat fiind că libertinajul vă duce la tot felul de nelegiuiri" (p. 287). Cel puţin, e unanim acceptată ideea că „orice superstiţie e mai acceptabilă decît ateismul" (p. 289). Toralba, purtătorul de cuvînt al lui Bodin, trage

1. Bodin manifestă interes pentru poziţiile lui Solomon şi pare a se inspira cu plăcere din Philon şi din Maimonide. S-a dedus uneori că era un creştin ebraizant, vezi ROSE, (P.L.), *Bodin and the great God of Nature. The moral and religious universe of a judaiser*, Geneva, 1980.

concluziile acestei dezbateri: religia este ori o problemă de opinie, rămînînd în acest caz „suspendată între adevăr şi fals", ori o ştiinţă, şi atunci trebuie „susţinută de concluzii infailibile şi necesare" (p. 205). Adevărul cel mai simplu şi cel mai incontestabil nu-i oare în religia naturală, toleranţă prin esenţă?

> E clar că religia cea mai bună şi mai veche le-a fost inspirată oamenilor prin bunătatea lui Dumnezeu, cu bună intenţie, iar aceasta le propune ca numai el să fie venerat. [...] Dacă adevărata religie nu constă decît în simpla venerare a unui singur Dumnezeu, care numai el e veşnic, cu unul cred că, pentru mîntuirea lor, oamenii n-au decît a urma legea Naturii. Şi nu credem că primii oameni, care ne-au lăsat amintirea epocii de aur, să fi avut altă religie. Nu erau ei învăţaţi, dar s-au născut în ea; n-aveau instrucţie, dar le-a fost inspirată de aceeaşi Natură, din care şi-au scos, ca dintr-un izvor, principiile de evlavie, de credinţă, de neprefăcătorie şi toate celelalte virtuţi pe care le-au aplicat în viaţa de toate zilele (pp. 224, 271).

Datoria de a fi tolerant rezultă din faptul că, dincolo de principiile religiei naturale, credinţele ţin nu de domeniul certitudinilor, ci de acela al opiniilor, şi oricare are dreptul la indulgenţă, întrucît nici una nu poate fi demonstrată ca adevărată. Bodin înclină către o Biserică accesibilă tuturor, aceea a unei religii naturale, care admite mîntuirea celor ce cred într-un singur Dumnezeu şi s-au comportat moral. De ce păgînii virtuoşi – Pitagora, Heraclit, Thales, Socrate, Platon, Licurg sau Numa – ar fi lăsaţi pe dinafară[1]?

Cărţile V şi VI abordează problema dogmelor şi a tainelor. Toralba se ridică împotriva oricărei autorităţi ce susţine că anumite mistere depăşesc înţelegerea. Sub ce pretext să abdici „de la raţiune, această rază a dumnezeirii pătrunsă pînă-n inima fiecăruia ca să distingă, să judece şi să cunoască ce e bun şi ce e rău, ce-i adevărat sau neadevărat?" (p. 427). Revenind la disputele de odinioară ale arienilor asupra consubstanţialităţii, el contestă că Isus poate fi în acelaşi timp zeu şi om. După legile naturale, cînd două naturi se combină, „amîndouă pier pentru ca din ele să se nască o a treia, ce nu seamănă deloc cu primele. Ca atunci cînd din apa amestecată cu miere rezultă hidromelul, prin contaminarea celor două naturi" (p. 388). Euharistia i se pare de neconceput lui Octave: cum să-ţi imaginezi că îngăimînd cinci cuvinte latineşti, un preot agramat poate chema „o infinitate de Dumnezei cu tot atîtea pîini?" (p. 535). Cultul sfinţilor e absurd, iar taina penitenţei inadmisibilă, întrucît nici un om nu poate fi învestit cu privilegiul divin al iertării păcatelor; naşterea lui Isus dintr-o fecioară este şi ea împotriva firii...

Cînd Curce susţine veşnicia chinurilor iadului, Toralba o neagă în numele dreptăţii şi a bunătăţii divine. La rîndul lor, adversarii creştinismului atacă Sfînta Treime, iar Toralba dezvoltă un întreg raţionament matematic pentru a demonstra că nu poate exista pluralitate în unitate. De altfel, dacă există un singur Dumnezeu în trei persoane, ar trebui să ne închipuim că una dintre ele comandă celorlalte două, şi ele tot atotputernice, ceea ce se bate cap în cap (pp. 419-421). Trebuie admisă Întruparea? Toralba nu se mai poate stăpîni şi strigă:

1. MESNARD (P.), *La pensée religieuse de Bodin*, pp. 82, 110.

> E cineva aşa de sărac cu duhul încît să creadă că Dumnezeu cel veşnic, după şase sute de mii de veacuri – o veşnicie –, el, cel fără de trup, s-a hotărît, cu puţină vreme în urmă, să pogoare din Ceruri ca să intre şi să rămîie nouă luni în pîntecele unei femeiuşti, ca să apară apoi în carne, oase şi sînge, ieşit fără rupere din acest pîntece, pentru ca, după cîţiva ani, să fie chinuit cu nerușinare, iar după ce a fost înmormîntat, să învie şi să ducă în înaltul Cerurilor această masă corporală? (p. 391).

Discuţia se extinde apoi şi asupra păcatului originar. Dacă meritele nu se transmit, de ce ar fi transmisibil păcatul? Problemă de liber arbitru, desigur, dar, pentru Curce, greşeala lui Adam l-a scutit pe om s-o mai facă, în timp ce catolicul Coroni, susţinut de Toralba, îi afirmă existenţa. Mai intră în dezbatere invocarea sfinţilor, rugăciunea pentru morţi, cultul imaginilor, mîntuirea prin harul divin şi prin faptele bune... Unde e adevărul, de vreme ce evreii nu-s de acord cu creştinii, catolicii cu protestanţii, iar aceştia nici măcar între ei? Înţelepciunea nu constă oare, cum zice Toralba, în „a îmbrăţişa religia curată şi simplă a Naturii, ca fiind cea mai veche şi mai adevărată?" (p. 557). Cine va decide asupra adevărului la care toţi aspiră, întreabă electicul Senamy:

> În general, toţi oamenii îl recunosc pe Dumnezeu drept tată al tuturor celorlalţi Dumnezei şi, deşi mulţi continuă să confunde Creatorul cu Creatura sa, în lauda pe care i-o aduc, ei recunosc totuşi că-l venerează pe acela care-i mai mare, [...] căruia i se închină Solomon, Toralba şi Octave, în pofida dispreţului celorlalţi. Friderich şi Curce au aceeaşi credinţă, cu excepţia faptului că susţin că aceiaşi Dumnezeu, Tată al Naturii, sau – ceea ce-i totuna – fiul său, de aceeaşi esenţă şi veşnicie, s-a îmbrăcat în carnea noastră în pîntecele unei fecioare şi a murit pentru mîntuirea neamului omenesc; sînt de acord şi pentru tot restul, cu excepţia Cinei celei de taină, a spovedaniei şi a icoanelor. Cît despre Corony, care-i foarte evlavios, el consideră că-i o crimă să nu accepţi întru totul şi pretutindeni ceremonialul Bisericii romane. În ce mă priveşte, ca să nu supăr pe nimeni, prefer să aprob toate religiile decît să condamn vreuna, care-i, poate, tocmai cea adevărată (p. 561).

Astfel se încheie această dezbatere între oameni de bună-credinţă, această discuţie paşnică între minţi luminate şi al cărei ultim cuvînt e un apel la fraternitate – *Cohabitare fratres in unum* – şi la toleranţă:

> După ce se îmbrăţişară cordial fiecare cu fiecare, ei se despărţiră. Şi de atunci au trăit împreună într-o frumoasă înţelegere, în cucernicie şi într-un mod de viaţă exemplar, luînd împreună mesele şi studiind totdeauna laolaltă. Atîta că n-au vorbit niciodată despre religie, deşi fiecare crede neclintit şi neschimbat într-a lui, perseverînd astfel pînă la sfîrşit într-o evlavie neascunsă (p. 569).

Bodin respectă toate religiile, nu atît pentru că o crede pe una sau pe alta ca deţinătoare a adevărului, cît pentru că ele constituie un indispensabil liant social şi conţin un fel de fond comun, a cărui evidenţă apare la decantare[1]. Deja, în cartea a IV-a a *Republicii*, el subliniase pericolul certurilor în materie de religie, proclamîndu-se adversarul unei politici de

1. MESNARD (P.), *La pensée religieuse de Bodin*, p. 104.

persecuţie religioasă. Ca şi Machiavelli, el crede că fiecare cetăţean poate opta pentru credinţa care-i convine, cu condiţia să ia parte la ceremoniile religioase publice ce întăresc sentimentul coeziunii, principele avînd dreptul să pretindă de la el conformismul de faţadă necesar statului. E şi motivul pentru care e greu de identificat religia personală a lui Bodin: dacă discursul său lasă să se întrevadă ceva, este vorba, cum zice R. Crahay, de un monoteism radical corespunzător monarhismului politic, dorind un singur stăpîn al universului, aşa cum există un singur cîrmuitor în stat[1]. În orice caz, la el nu rămîne mare lucru din creştinism: refuză dogmele, concepţia tradiţională a Providenţei, întruparea, natura divină a lui Hristos, izbăvirea, tainele[2]. „Achrist", el opune, asemenea padovanilor, credinţă şi raţiune pentru a ajunge la un deism care-i apropie pe oameni în loc să-i despartă şi lasă să subziste un Dumnezeu unic, veşnic, atotputernic. Nu aruncă anatema decît asupra ateismului. Poziţie puţin surprinzătoare: în secolul al XVI-lea, ateul e un monstru în ochii creştinului şi chiar agnosticul consideră profesarea ateismului drept un pericol politic, pentru că statul trebuie să aibă o religie care să cultive virtutea[3]. Dacă această religie nu se identifică în mod expres cu nici una din cele şapte profesiuni de credinţă prezentate, rezultă că Bodin aspiră la un credo raţional, în care s-ar putea topi toate sectele reduse la principiile lor comune. În aşteptarea realizării acestei dorinţe, toleranţa şi libertatea de gîndire îi par a întruchipa atitudinea rezonabilă a spiritelor luminate.

1. CRAHAY (R.), „Un essai de synthèse", in *Jean Bodin, Actes du Colloque d'Angers*, vol. II, p. 536; ROELLENBLECK (G.), „Jean Bodin et la liberté de conscience", in *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)*, pp. 104-105.
2. TENENTI (A.), *Libertinisme et hérésies*, pp. 9-10.
3. CHAUVIRÉ (R.) *Jean Bodin auteur de* La République, pp. 162-163.

SECOLUL CLASIC

Lucrarea lui Jean Bodin se încheia cu un apel generos, numai că, la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi la începutul celui al XVII-lea, această atitudine e departe de a fi cea mai răspîndită. A doua zi după Conciliul de la Trento, Biserica şi-a înăsprit poziţiile şi, dacă Edictul de la Nantes a clarificat oficial statutul protestanţilor, mulţi n-au renunţat la proiectul de a stîrpi erezia şi de a restaura unitatea credinţei: între 1596 şi 1685 apar mai mult de şapte mii de lucrări polemice în care hughenoţi şi catolici se înfruntă[1]. Aceste probleme ocupă un loc important într-un stat în care reformaţii sînt doar toleraţi. Proliferează mănăstirile, apar noi ordine religioase, Compania du Saint-Sacrement instituie, din 1629, un regim de inchiziţie, spiritualitatea se dezvoltă o dată cu François de Sales şi Pierre de Bérulle, ceva mai tîrziu şi cu jansenismul, care-i irită pe Richelieu şi apoi pe Mazarin. Se instalează un climat de conformism rigid în care reflecţia liberă e nevoită să se ascundă: *larvatus prodeo*, va zice însuşi Descartes. În deceniul al II-lea al secolului, războaiele religioase se reaprind într-un anume fel cînd Richelieu, neliniştit să vadă protestanţii constituind un stat în stat, le confiscă cetăţile întărite şi termină cu reformaţii ca partid politic.

Mentalităţile rămîn permeabile la toate superstiţiile. Puţin după noaptea Sfîntului Bartolomeu, se răspîndeşte zvonul că vrăjitorii şi vrăjitoarele s-au înmulţit în mod periculos; în 1574, se reeditează celebra lucrare *Malleus maleficarum* (*Ciocanul vrăjitorilor*), publicată în 1489 de Sprenger şi Institoris. Jean Wier, un medic german, pusese la îndoială fenomenele de vrăjitorie demonică în *De l'imposture des diables*, volum a cărui versiune franceză apăruse în 1567, dar Bodin îl combate în a sa *Démonomanie des sorciers* (1580). La începutul secolului al XVII-lea, cărţile abundă o dată cu procesele: Nicolas Rémy, procuror general al Lorenei şi Pierre de Lancre, consilier al parlamentului din Bordeaux, se pot lăuda, pe la 1610, că au prăjit mai multe sute de suspecţi. Va veni o vreme cînd spirite sănătoase vor proceda la reevaluarea acestor superstiţii, atribuind cazurile de „posesiune" unor tulburări psihice sau unor halucinaţii colective; pe la 1640, începe să se renunţe la vînătoarea de vrăjitoare, căreia nu i se va pune, totuşi, capăt în mod oficial decît prin edictul din 1682[2].

Contextul rămîne aşadar puternic represiv şi nu-i deloc bine să fii liber cugetător. În 1600, Giordano Bruno sfîrşeşte pe rug în Italia. În 1619, „ateul" Vanini – autorul lucrării *Amphitheatrum aeternae providentiae*, care era mai curînd expresia unui naturalism panteist – e ars de viu la

1. *Histoire de la France religieuse*, vol. II, p. 336.
2. Vezi MUCHENBLED (R.), *Sorcières, justice et société aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 1987; MANDROU (R.), *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, Paris, 1968.

Toulouse, iar Jean Fontanier are aceeaşi soartă, doi ani mai tîrziu, la Paris, pentru manuscrisul său deist *Le Trésor inestimable*. În 1633, Galilei e nevoit să se retracteze. În primul sfert de veac, necredinţa se propagă totuşi, cel puţin pînă la condamnarea lui Théophile de Viau, dar trebuie curînd să devină mai prudentă[1]. Ateismul este oare foarte răspîndit? Greu de spus, întrucît nimeni nu recunoaşte deschis a-l împărtăşi. Cum zice Jean Boucher în 1635, apropo de aceste detestabile personaje: „Dacă merg la biserică, asta numai ca să nu fie consideraţi şi recunoscuţi ca atei şi să nu fie izgoniţi din tovărăşiile cinstite şi onorabile"[2]. În 1623, părintele Mersenne, în *Quaestiones celeberrimae in Genesim* numără cincizeci de mii de atei la Paris. În anul următor, cu *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, el deplură progresele acestei lepre. Pînă şi deiştii îl înfurie: ei speră să înşele poporul afişînd credinţa lor în Dumnezeu, dar tind în realitate la ruinarea religiei. Pentru că e convins că la necredinţă se ajunge prin scepticism, Mersenne proclamă, încă din 1625, *La Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*. În acelaşi an, iezuitul Garasse distinge în a sa *Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne* cinci categorii de ateism: ateismul furios, care îl neagă şi pe Dumnezeu, şi Providenţa, ateismul libertin, ce ignoră metafizica şi se concretizează în cultul plăcerii şi al desfătării, ateismul profanator, care îşi bate joc de lucrurile sfinte, ateismul rău-credincios sau şovăielnic desemnînd pyrrhonismul şi, în sfîrşit, ateismul brutal sau cinismul, dispreţul faţă de orice pudoare[3].

Între 1594 şi 1651, blasfematorii fac obiectul a numeroase edicte care-i condamnă la tăierea buzelor şi la perforarea limbii. Pînă şi aristocraţii sau feţele bisericeşti proferează blesteme şi injurii. La Lyon, în 1627, un neamţ e spînzurat şi ars pentru a fi distrus un crucifix; în 1648, Roquelaure e închis la Bastilia pentru că şi-a botezat un cîine; în 1649, un lacheu care a furat o hostie din altar e condamnat să i se taie o mînă şi să fie ars pe rug. Atei trebuie că au existat, de vreme ce se publică fără încetare lucrări de popularizare privitoare la dovezile existenţei lui Dumnezeu. Nu mai puţin de cincizeci între 1595 şi 1600. Dar nu cumva există ateii mai mult în spuse decît în realitate? Textele îi citează mereu pe aceiaşi: Geoffroy Vallée, Giordano Bruno, Vanini, Cosimo Ruggieri, astrologul Mariei de Medici, Jean Fontanier... care, de altfel, în cea mai mare parte, sînt mai degrabă deişti sau panteişti. După apologişti, ei ar fi cîtă frunză şi iarbă sau de-abia o mînă de oameni: La Bruyère, în capitolul său, *Des esprits forts*, refuză să creadă în existenţa lor: „Aş fi extrem de curios să-l văd pe acela care-i convins că Dumnezeu nu există: mi-ar împărtăşi, cel puţin, raţiunea de necombătut care l-a putut convinge. [...] Ateismul nu există". Imposibil de tranşat, pentru că ateii se feresc să-şi afişeze convingerile. De altfel, opinia publică îi afuriseşte ca pe nişte demoni şi aplaudă fără milă la supliciul unui Vanini[4].

1. PINTARD (R.), *Le libertinage érudit*, vol. I, pp. 23-26.
2. BOUCHER (J.), *La Mode*, citat de Busson (H.), *La pensée religieuse française*, p. 19.
3. SABRIÉ (J.B.), *De l'humanisme au rationalisme*, pp. 402-406, 414-417.
4. Găsim numeroase texte şi exemple în BUSSON (H.), *La pensée religieuse française*, pp. 17-43.

Fără a fi mai bine priviţi, deiştii erau, neîndoielnic, mult mai numeroşi decît negatorii radicali ai lui Dumnezeu şi ai Providenţei. Deistul rămîne, în raport cu ateul, un spirit religios, dar asta nu înseamnă că el contestă mai puţin religiile revelate: credinţa lui, se spune îndeobşte, este primul pas către necredinţa pură şi simplă. Vorbele lor nu sînt, totuşi, scandaloase şi ei nu merg pînă la a nega necesitatea politică a cultelor, dar înţeleg să se distingă de superstiţioşi şi de habotnici. Exemplul clasic este acela din cele o sută şase *Quatrains du déiste* sau *L'Anti-bigot*, text anonim compus pe la 1623, probabil de către un profesor de colegiu din Paris[1]. Nu găsim în ele nici bravadă, nici necredinţă ci, dimpotrivă, revendicarea unei credinţe purificate. Autorul se pronunţă contra concepţiei unei divinităţi capricioase şi vindicative, contra nedreptei veşnicii a caznelor, ce contrazice principiul mărinimiei divine, contra dogmei păcatului originar, incompatibilă cu atotştiinţa lui Dumnezeu, contra religiilor oficiale – „utilă invenţie pentru strunirea spiritelor". Nu deiştii, ci bigoţii aduc ocară lui Dumnezeu cu superstiţia şi fanatismul lor:

> Ochii-s întorşi spre cer, dar poftele-s lumeşti.
> În vanitatea-adîncă virtutea se îneacă;
> Nu-i o nerušinare, de Domnul cînd vorbeşti
> Ca de un oarecare, şi îndrăzneală-oleacă?

Deiştii sînt mai sinceri în dispreţul lor faţă de obscurantism, de ignoranţă, de ascetismul steril şi de credulitatea vulgară. Deistul e un „duşman al necredinţei", el „iubeşte ce e Veşnic", pe cînd bigotul, prin idolatria sa, e mai rău ca ateul; autorul anonim îşi încheie astfel profesiunea sa de credinţă:

> Astfel, numai Ateul pe Domnul îl contestă:
> Bigotul cel netrebnic se vrea mai sus ca el.
> Şi, dintre toţi, Deistul la adevăr se-nchină,
> La capătul vieţii fixîndu-şi-l ca ţel[2].

În ciuda respingerii religiilor oficiale, acest fel de deism rămînea spiritualist, dar asta nu înseamnă că unii n-au mers şi mai departe.

Libertinii

Termenul nu e nou. Etimologic, „libertin" vine într-adevăr de la *libertinus*, eliberat, opus în dreptul roman omului liber, *ingenuus*. În franceză, cuvîntul intră în circulaţie în secolul al XVI-lea şi păstrează o conotaţie peiorativă[3]. Libertinul, ieşit din sclavie, nu prea ştie cum să se

1. SPINK (J.S.), *La libre pensée française*, p. 63. Textul a fost combătut de MERSENNE (M.) în *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*.
2. Textul complet al *Catrenelor deistului* figurează în excelenta antologie a lui ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, pp. 90-108.
3. Pentru istoricul acestui cuvînt, a se vedea îndeosebi studiul lui SCHNEIDER (G.), *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 17. und 18. Jahrhundert* (Stuttgart, 1970), ale cărui idei principale le reluăm aici. Vezi de asemenea BOSCO (D.), *Metamorfosi del „libertinage"* (Milano, 1981) precum şi lucrările lui A. Adam şi R. Pintard.

folosească de o libertate recentă şi păstrează, în ochii altora, ceva din necurăţia originară: „Un dezrobit nu-i niciodată altceva decît un sclav ticălos", spune Corneille în *Cinna*. O accepţie asemănătoare îşi are punctul de plecare nu în dreptul roman, ci chiar în traducerile Bibliei unde, într-un pasaj din *Faptele Apostolilor* (6, 9), grupul adversarilor diaconului Ştefan este reprezentat prin *synagoga libertinorum*, înţeleasă ca o sinagogă compusă din sclavi evrei eliberaţi care-i contestă învăţăturile. Mai întîi, în 1477, cuvîntul este redat prin *libertiniens*; forma *libertins* apare în 1523 în versiunea lui Lefèvre d'Étaples, rămînînd totuşi în competiţie cu termenul *affranchi* (eliberat) pînă în 1702, în traducerea lui Charles Huré. Se schiţează astfel sensul de contestatar intelectual, de „răzvrătit faţă de credinţe".

Într-un text redactat nu mult după aceea în franceză, cuvîntul *libertin* apare pentru prima dată în 1544, sub pana lui Calvin, iar în anul următor îl întîlnim în tratatul *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*. La el termenul îi desemnează pe disidenţii anabaptişti care negau păcatul şi agravau acest anarhism moral prin chemarea la punerea în comun a bunurilor. Aceşti „turbaţi" sînt, în felul lor, nişte „affranchis", pentru că vor „să răstoarne orice ordine".

Sînt libertini atît pe plan intelectual – „îşi pun studiul în slujba căutării a mai mult decît au dreptul să ştie" –, cît şi pe planul moravurilor – ei abuzează „de doctrina Evangheliei pentru a-şi justifica destrăbălarea". Deviaţionismul religios se vede curînd asociat cu depravarea moravurilor şi cu promiscuitatea, ba chiar şi cu tendinţe anarhiste periculoase pentru ordinea socială. Libertinul, astfel desemnat din exterior de către adversarii săi, e un non-conformist aflat în greşeală, iar cuvîntul, luat din limbajul polemicii, se vrea injurios. Atacurile reapar la Calvin în 1577, apoi în 1550 la Guillaume Farel care, lărgindu-i în mod deliberat sensul şi eliminînd nuanţele, prezintă ca sinonime „libertin" şi „ateu". Orice preocupare ştiinţifică, orice idee personală în dezacord faţă de cuvîntul divin, considerate ca inacceptabile, heterodoxe, atee şi materialiste sînt puse în aceeaşi oală: libertin nu e doar membrul unei secte, ci orice spirit nereligios.

În cursul secolului al XVI-lea, persecutate necruţător de cele două confesiuni, diverse curente rebele continuă să se dezvolte, unele încă religioase, majoritatea de tendinţă quietistă, altele de un scepticism ce înclină spre necredinţă. Dacă Jean Calvin rezerva cuvîntul *libertin* pentru o sectă anume, denumindu-i astfel pe ateii epicureici sau lucianici, ateu şi libertin, termenii lucianic sau ateu, prin alunecare şi extindere a sensului, încep să devină sinonime sub pana polemiştilor. Utilizat mai întîi de către protestanţi, regăsim apoi cuvîntul, în a doua jumătate a secolului, la catolici, care denunţă şi ei interdependenţa dintre emanciparea spiritelor şi depravarea moravurilor. Scăpînd teologilor, încetînd a mai desemna un grup religios specific, cuvîntul intră în uzul curent. În 1565, catolicul Blaise de Monluc condamnă politica tolerantă a cancelarului Michel de l'Hôpital, responsabil, după el, de înmulţirea „libertinilor şi ateiştilor" în timp ce protestantul François de la Noue le reproşează „epicurienilor şi libertinilor" dispreţul lor pentru viaţa creştină, cultul

pentru senzualitate şi *carpe diem*. La rîndul său, Pierre Charron distinge trei feluri de necredincioşi: ateii, „oameni fără Dumnezeu", „cei ce se îndoiesc" sau pyrrhonienii şi cei ce par a avea „un anumit deism primar şi o cauză suverană" – deiştii – dar care, îndepărtîndu-se de la doctrina revelaţiei, sînt şi mai demni de dispreţ decît ceilalţi: „Aceştia sînt epicureicii, libertinii". Puţin cîte puţin, amintirea istorică a sectei care provocase mînia lui Calvin se estompează: în a sa *Histoire des variations des Églises protestantes*, Bossuet nici măcar nu-i menţionează.

În secolul al XVII-lea, întărirea ortodoxiei după Conciliul de la Trento, înăsprirea represiunii după procesul lui Vanini de la Toulouse, în 1619, fuziunea dintre catolicism şi absolutism duc din ce în ce mai des la condamnarea ca libertini a tuturor celor care se îndepărtează de dogma susţinută de stat. Pe la 1620, mediul restrîns al tineretului de la curte se expune în mod deosebit acestui reproş.

Într-un asemenea climat, se înmulţesc măsurile împotriva libertinilor care-şi spun ei înşişi „deşteptaţii". Părintele Garasse, în *Recherches des recherches* din 1622, îl atacă pe Étienne Pasquier, vinovat de atitudine ireverenţioasă faţă de iezuiţi: „Prin cuvîntul libertin, declară el, nu înţeleg nici hughenot, nici ateu, nici catolic, nici eretic, nici politician, ci un amestec din toate acestea". Dar libertinajul – cuvîntul a apărut în 1606 într-o scrisoare a lui François de Sales către Doamna de Chantal – implică şi o abatere morală, de vreme ce Garasse condamnă şi la Pasquier „lascivitatea scrierilor sale, neruşinările lui de tîrfă bătrînă, libertinajul jocurilor lui amoroase"[1]. Nu-i mai puţin înverşunat în *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*: „Îi numesc libertini pe beţivanii noştri, musculiţe de tavernă, spirite nesimţitoare la smerenie şi care n-au alt Dumnezeu decît pîntecele lor. [...] Dacă trec pe la biserică, o fac precum cîinii, ca să-şi facă nevoile. [...] Şcoala lor e taverna; amvonul lor e masa; teologii şi doctorii lor sînt bucătarii." Acestea se referă la moravuri, dar unii îşi agravează cazul proferînd şi cuvinte nelegiuite: „Îi numesc nelegiuiţi şi ateişti pe cei ce-s mai înrăiţi în blăstămăţii, care au neruşinarea de a rosti vorbe de hulă la adresa lui Dumnezeu, care comit fapte îngrozitoare [...] şi care transformă Parisul într-o Gomoră"[2]. Aceşti oameni neagă Providenţa, cred într-un Destin orb şi iau în derîdere Scrierile sfinte.

Mai mult ca oricînd, libertinul va fi necredinciosul prin definiţie, pentru Bossuet, de exemplu, sau, la modul ironic, pentru Molière, în *Tartuffe*; la rîndul său, într-un capitol celebru, La Bruyère face o apropiere între liber-cugetători şi „libertinajul care-i acum la modă". Pe cînd credinţa protejează împotriva curiozităţii nesănătoase şi susţine morala, filosofia corupe, şi regăsim cîrdăşia dintre necredinţă şi imoralitate. În cea de-a patra *Satiră* a sa, Boileau se indignează contra libertinului „care, fără suflet şi credinţă, îşi face din plăcere suprema năzuinţă". Este portretul lui Don Juan emancipat de sub tutela Bisericii şi batjocorind morala.

O dată cu începutul secolului, cuvîntul are tendinţa să se specializeze pentru domeniul moral. În 1611, dicţionarul francez-englez al lui

1. SCHNEIDER (G.), *op. cit.*, pp. 177-180.
2. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris, Chappelet, 1624, pp. 36-38.

Cotgrave traduce „libertinaj" prin *„epicurism, sensualitie, licentiousnesse, dissolutenesse"*. Richelet, în 1680, explică „libertinaj" prin „dereglarea vieţii", iar „dezmăţ", prin „libertinaj, dezordine, dereglare a moravurilor". Chiar dacă, în limbajul de toate zilele, termenul poate lua accepţii mai nevinovate[1], iar dicţionarele îi ocultează de regulă eventuala importanţă socială sau politică[2], el rămîne totuşi conotat negativ atît în raport cu religia, cît şi cu morala, necredinţa continuînd a fi socotită ca generatoare de imoralitate şi de depravare a moravurilor.

Pe la 1620, libertinajul cîştigă teren în rîndul tinerilor aristocraţi parizieni, care-l recunosc ca şef pe poetul Théophile de Viau. Născut în 1590 într-o familie de hughenoţi, el frecventase academiile protestante înainte de a-şi continua studiile la Leyden. Protejat de marii seniori, el frecventa scriitori reputaţi pentru independenţa spiritului ca Des Barreaux, Des Yveteaux, Tristan l'Hermite sau Saint-Amant, care duceau o viaţă de plăceri, apărînd principiul unei virtuţi independente de credinţă şi nu-şi ascundeau dispreţul pentru dominaţia clerului asupra intelectului[3]. N-a publicat nici o lucrare doctrinară, dar versurile sale au fost de-ajuns pentru a atrage atenţia. Nu era materialist în felul lui Lucreţiu. El considera că există o Realitate infinită, pe care o numeşte Dumnezeu, fiinţă infinită, imobilă şi care-şi revarsă asupra lumii inepuizabilele bogăţii. Ideea unui suflet al lumii îl duce, pe linia lui Bruno şi a lui Vanini, la conceptul de Natură, considerată ca o energie inepuizabilă, o forţă ce ne impune legile sale. În *Élégie à M. de C[andale]*, el îşi imaginează omul ca fiind format din elemente puse laolaltă de Sufletul lumii şi menite să se disloce în momentul morţii. Lipsită de suflet spiritual, fiinţa umană e o formă trecătoare care împărtăşeşte o tristă soartă:

> Dumnezeirea sfîntă ce-ţi da esenţa castă,
> Văzînd că vine ceasul cînd să te naşti e bine,
> Desprinse de pe boltă făclia cea mai fastă
> Şi trupul cel mai mîndru-îl alese pentru tine.
> Ştiutul aluat din care-ai fost făcut
> Era din foc, din aer, din apă şi din lut.
> Eterne elemente cu aspect străin, divers,
> Dar care-amestecate-s un singur univers;
> Le ţine împreună doar sufletul, atît
> Cît, socotind orbeşte, destinu-a hotărît.
> Amară-i între toate soarta de muritor:
> Nu ştie, la culcare, de s-o trezi în zori.
> Aceasta-i pentru toţi condiţia comună
> Decisă de natură cu apriga Fortună[4].

1. La P. Bouhours, de exemplu, sau la Doamna de Sévigné. Vezi SCHNEIDER (G.), *op. cit.*, pp. 227-240.
2. Vezi, în afară de lucrarea lui SCHNEIDER (G.), PINHAS-DELPUECH (R.), *De l'affranchi au libertin, les avatars d'un mot*, pp. 11-20; SEGUIN (J.-P.), *Le mot libertin dans le dictionnaire de l'Académie*, pp. 193-205.
3. Vezi LACHEVRE (F.), *Le procès du poète Théophile de Viau*, Paris, 1909, 2 vol.
4. ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, p. 53. Asupra semnificaţiei textului: ADAM (A.), *Théophile de Viau et la libre pensée française*, pp. 206-210.

Universul e supus legilor determinismului, Providenţa nu-i decît o himeră, omul e materie. Cît despre „făclie", scînteia divină, ea nu trimite la doctrina creştină a sufletului, e doar o emanaţie, inconştientă şi oarbă, a Sufletului lumii. Cu Théophile de Viau, omul îşi pierde chiar superioritatea, devenind un animal şi mai puţin dotat ca altele:

> Tu, cel făcut în joacă, din aer şi din humă,
> În mîinile ursitei nu eşti decît o glumă.
> Firul vieţii tale, ce îl ştiai plăpînd,
> E încă şi mai firav decît s-o fi spunînd:
> Nu te grăbi să judeci esenţa lui divină,
> Obîrşia ta însăşi este una meschină.
> [...] Ferice cît şi regii e vita de pe cîmp[1]!

Poetul se expusese prea tare pentru a nu-şi atrage necazuri. Îndrăzneala sa în materie de (ne)credinţă îl obligase deja să părăsească Franţa în 1619. Trei ani mai tîrziu apare *Le Parnasse satyrique*, o culegere de texte vulgare şi obscene în care figura şi unul purtînd semnătura lui. În *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, părintele Garasse asmute împotriva sa opinia publică. Deşi convertit la catolicism, Théophile e arestat. Are norocul să scape de pedeapsa supremă, dar iese din închisoare abia în 1625, cu sănătatea ruinată, şi moare un an mai tîrziu.

Soarta lui Théophile de Viau, represiunea vigilentă, regimul autoritar instaurat de Richelieu începînd din 1624, anul în care parlamentul din Paris interzicea propovăduirea oricărei noi doctrine, toate acestea îi fac pe imprudenţi să mai reflecteze. Libertinajul se refugiază în cercuri mai puţin accesibile fulgerelor puterii, îndeosebi în anturajul lui Gaston d'Orléans. F. Lachèvre, R. Pintard sau A. Adam au scos la iveală texte emanînd din aceste coterii şi în care se ilustrează cu deosebire César de Chauvigny, baron de Blot-l'Église, faimos autor de şansonete, mort în 1655, despre care Doamna de Sévigné scria încă la 1 mai 1671: „Segrais ne-a arătat o culegere făcută de el din cîntecele lui Blot; parcă-s inspirate de diavol, dar n-am văzut niciodată ceva mai spiritual". Blot devenise celebru prin „mazarinade", dar cînta şi alte cuplete care vădeau în el un necredincios de o îndrăzneală brutală, agresivă. Tonul provocator demonstrează o gîndire indiscutabil contestatară şi care nu se încurcă în subtilităţi teologice. El afirmă că dincolo de moarte nu mai e nimic, neagă Providenţa, se pretinde prea deştept ca să „mai creadă în Geneză" şi se făleşte că nu se lasă păcălit de nici o religie:

> Nu vreau turban, nici anteriu,
> Nu cred nici papă, nici muftiu.
> La dracu, tagma asta!
> Şi nu-s nici preot, nici derviş,
> O spun pe şleau, fâr'de-ocoliş:
> Nu cred. Nu cred şi basta!

Blot nu se sinchiseşte de taine, de Biblie, de Întrupare, cîntă plăcerile şi nu-şi ascunde dispreţul faţă de proştii ce se-ncred în poveşti:

1. „Satyre première" în ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, p. 57.

O porumbiţă care zboară
Ar fi-ntinat-o pe Fecioară
Tot cam aşa cum Lebăda
Pe Leda a lăsat-o grea;
Povestea-i veche pe Pământ:
Azi porumbiţa-i Duhul Sfînt.

Nici doctrină, nici filosofie în toate acestea, doar şarje agresive, nu o dată deşănţate. În anturajul lui Gaston d'Orléans circulau şi alte cîntecele anonime a căror vervă iconoclastă nu-i cu nimic mai prejos decît a lui Blot. Se tăgăduiau Providenţa şi nemurirea sufletului sau erau luate fără menajament în derîdere misterele:

Fie că mi se vorbeşte de Dumnezeu-Tatăl,
Ori de Sfînta Treime,
Că Fecioara Maria ar fi mama
Unui mîntuitor ce-a înviat,
Că Sfîntul Duh ca porumbiţă
Soseşte-n zbor ca o ghiulea
Nu-mi pasă de al lor destin
Atîta vreme cît am vin.

Iată şi un altul, pe care Voltaire a găsit cu cale să-l copieze în carnetele sale:

Puţin ne pasă de păgîni;
Biblia-i doar o poveste.
Niciînd vreun preot la cei vechi,
Nu s-a crezut fără greşeală,
Ca şi noi, anticii aveau trei zei.
Dar mama lor, Cybele,
Nu-şi imagina în lehuzie
Că va rămîne fecioară.[1]

Acest libertinaj scandalos, ce aliază atacurile lipsite de delicateţe cu celebrarea unui epicureism elementar, amator de insulte şi blasfemii, nu duce prea departe, dar trădează o revoltă, o nevoie de independenţă, o nerăbdare iritată a raţiunii contra constrîngerilor şi a prejudecăţilor. El rămîne apanajul unor mici grupuri privilegiate, puţin doritoare să-şi extindă audienţa.

Există însă şi o altă formă de libertinaj, numit de R. Pintard libertinajul erudit, şi care a inspirat spirite de altă calitate şi luări de poziţie mai serioase, dar şi mai neliniştitoare. Acesta emana din cercuri savante şi prudente, conştiente că, în condiţiile de supraveghere în vigoare, libertatea nu putea fi decît interioară, iar exprimarea ei – discretă. E cazul Academiei Puteane, adică grupul care se reunea în fiecare zi, pe la sfîrşitul după-amiezii, la fraţii Dupuy. Pierre se ocupase încă din 1615 cu

1. Găsim acest text, dar şi altele, la ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle* pp. 75-79, 83-86. Vezi şi *Les Chansons de Claude de Chauvigny, baron de Blot*, publ. de F. Lachèvre, Paris, Champion, 1919. Despre criticile şi săgeţile la adresa Bibliei, vezi CHARLES-DAUBERT (F.), „La Bible des libertins", în *Le Grand Siècle et la Bible*, pp. 667-689.

inventarul Trezoreriei Chartelor, iar în 1645 fusese numit responsabil al Bibliotecii regale, secundat de fratele său Jacques, care i-a succedat în 1651 şi a menţinut pînă pe la 1656 tradiţia micii Academii. O frecventau magistraţi, medici, filologi ca Ménage sau Du Cange, istorici, jurişti, savanţi, literaţi ca D'Ablancourt, Balzac sau Chapelain, pînă şi feţe bisericeşti ca tînărul Bossuet. Discuţiile decurgeau într-un climat de încredere şi de prietenie; era permisă orice idee, cu condiţia să nu fie exprimată cu o forţă care să-i deranjeze pe ceilalţi. Bîntuie neliniştea că libertatea gîndirii ar putea fi periclitată, dar printre obişnuiţii casei întîlnim tendinţele cele mai diverse: catolici, deişti, atei chiar, reconstituind parcă societatea tolerantă visată de Jean Bodin. Un medic ca Guy Patin, decan al Facultăţii de medicină şi profesor la Colegiul regal, îi detestă pe iezuiţi şi poate admite o glumă privitoare la credinţa în nemurirea sufletului, dar rămîne un creştin luminat, un credincios, ceea ce nu-l împiedică să deplîngă, într-o scrisoare către fiul său, progresele superstiţiei şi influenţa exagerată a clerului:

> Superstiţia [...] triumfă azi în Franţa, îndeosebi în marile oraşe.[...] La Paris, poporul de rînd e bigot, la fel şi burghezia, iar viciul urcă şi mai sus, [...] încît cei mai mulţi dintre mai marii zilei sînt fie bigoţi, fie libertini, ambele extreme fiind la fel de odioase. Oameni de bine şi creştini adevăraţi sînt foarte puţini. Numărul lor e foarte mic, atît la Paris cît şi în altă parte.[...] Tu să nu fii superstiţios, nici libertin; evită cu înţelepciune adunările tensionate şi nu arăta ce gîndeşti; să nu se ştie decît că eşti un om de bine.[...] Lasă-i să se lupte între ei şi comportă-te ca om de bine, fără să te amesteci în nici un fel în disputele religioase, care nu-s treaba ta. Preoţii şi călugării n-au decît să se amestece dacă pot, ca şi iezuiţii şi miniştrii de la Charenton.[...] Azi Parisul poate fi numit [...] Rezumatul superstiţiei, prin cantitatea de faţarnici, de călugări şi de preoţi ignoranţi ce-i poţi întîlni. Dacă în exerciţiul extern al religiei ceva îţi displace, nu sufla nici un cuvînt, ascunde-ţi nemulţumirea şi nu vorbi. Crede în ceea ce trebuie şi renunţă fără vorbă multă la celelalte.[...] De nimicuri se ocupă vulgul, poporul de rînd. Fereşte-te de asemenea companie şi de asemenea tovarăşi de discuţie[1].

Patin e un *honnête homme* şi nu un gînditor extremist, dar nu putea face casă bună cu oameni nutrind idei mai avansate. Familiarii casei Dupuy nici nu se gîndesc să comploteze contra puterii; elitişti şi neîncrezători în mulţime, ei sînt conservatori în politică şi partizani ai absolutismului: Naudé n-a fost oare bibliotecarul lui Mazarin, iar La Mothe Le Vayer preceptorul regelui? Aici, la reuniunile de la Dupuy s-a sudat, în ciuda diferenţelor de temperament şi de opinii, un cvartet de prieteni nedespărţiţi. Avocatul Diodati, La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé şi Pierre Gassendi constituie Tetrada[2].

1. Text din ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, pp. 156-157.
2. Asupra acestui grup: PINTARD (R.), *Le libertinage érudit*, vol. 1, pp. 93-100; asupra atitudinii politice a libertinilor, pp. 539-564; ADAM (A.), *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, vol. 1, pp. 288-290, 301-302.

François de La Mothe Le Vayer, născut în 1588, era decanul de vîrstă. Fiul unui locţiitor de procuror general al parlamentului, el îi succede tatălui său, în 1625, fără mare entuziasm, întrucît prefera magistraturii călătoriile şi filosofia. A făcut o carieră strălucită: în 1639, lucrarea sa *Petit Discours chrétien sur l'immortalité de l'âme* îi deschise uşile Academiei franceze, fiind apoi, succesiv, însărcinat cu educaţia ducelui de Orléans, apoi cu aceea a tînărului Ludovic al XVI-lea. Moare în 1672.

Un parcurs atît de oficial nu lasă deloc să se întrevadă o gîndire pernicioasă, dar nu trebuie să ne luăm după aparenţe. Deja lecturile sale nu-s inocente: Sextus Empiricus, maestrul pyrrhonismului, Senea, Cicero, Lucreţiu, Telesio, Bruno, Bacon, Epictet sau Averroes, fără a mai vorbi de Ficino, Pomponazzi, Machiavelli sau Erasmus[1]. Şi, neliniştitoare, deviza spaniolă cu care-şi încheie una dintre lucrări: *De las cosas mas seguras/ La mas segura es dudar**.

În *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens*, publicate în 1630 sub pseudonimul Orasius Tubero, La Mothe se vădeşte a fi un sceptic, făcînd elogiul „lăudabilei ignoranţe", care recunoaşte limitele raţiunii şi denunţă „îndărătnicia", adică dogmatismul, apoi pune în cauză politica şi căsătoria. Întrucît nimic nu e sigur, înţelepciunea constă în „ataraxia" epicureică şi în îndoiala universală: şi, pentru a fi consecvenţi, să nu credem pînă la capăt nici chiar în îndoiala noastră plină scepticism"[2]. Astfel, La Mothe atrăgea atenţia asupra himerei raţionaliste şi rezuma contradicţiile tuturor sistemelor, avînd grijă să lase creştinismul în afara consideraţiilor sale: sub aparenta ortodoxie care separa credinţa de raţiune, el insinua o îndoială bine reliefată pe care cititorul nu se putea împiedica s-o aplice credinţei înseşi.

Recidivează în 1631 cu *Cinq autres dialogues*, mai explicite. În primul dintre ele, edificat de relatările călătorilor, La Mothe evidenţiază extrema relativitate a obiceiurilor şi a moravurilor: „Nu există nimic prea frivol care să nu fie foarte important în alte părţi; nu există nebunie cu tîlc care să nu treacă drept înţelepciune: nu există virtute care să nu fie luată drept viciu şi nici viciu care să nu ţină loc de virtute prin alte locuri" (vol. I, p. 42). Dovadă şi istoria: ţi-e odios orice pirat dacă nu cumva e vorba de Alexandru cel Mare; asasinul care omoară un om e un infam, dar cuceritorul care omoară o sută de mii e un erou (vol. I, pp. 43-44). Nimic nu-i fix, totu-i supus schimbării – Montaigne o spunea deja – cum să crezi în infailibilitatea judecăţii? Cel de-al doilea dialog continuă în acelaşi sens, subliniind diversitatea obiceiurilor, a prejudecăţilor, a regimului alimentar, a felurilor în care e înţeleasă iubirea la diferite popoare. Exemplul lui La Mothe, care a călătorit el însuşi mult în Europa, arată cît de mult a contribuit literatura de călătorie la subminarea certitudinilor şi a încrederii în unitatea universală a naturii umane. Este ceea ce va spune şi Chardin, care a vizitat India şi Persia: „Clima în care trăieşte un popor este, întotdeauna, cred eu, factorul determinant al înclinaţiilor şi al obiceiurilor oamenilor". Iar La Bruyère, în capitolul „Des esprits forts" conchide: „Unii îşi desăvîrşesc frivolitatea în lungi călătorii şi-şi pierd şi puţina credinţă ce-o aveau; zilnic văd un nou cult, moravuri diferite, alte ceremoniale"[1]. Al treilea dialog, în spiritul şcolii stoice, evaluează meritele unei existenţe cuminţi, iar al patrulea face elogiul pyrrhonismului.

1. Pentru formaţia sa intelectuală, vezi WICKELGREN (F.L.), *La Mothe Le Vayer*, pp. 49-64.
*. *Lucruri mai sigure. Cel mai sigur lucru e îndoiala.*
2. LA MOTHE LE VAYER, *Dialogues*, Frankfurt, Savius, 1716, 2 vol., vol. II, p. 234.

Cel de-al cincilea tratează *Despre divinitate* (*De la divinité*). La Mothe observă, tot după Montaigne, cît de neputincioasă e înţelepciunea umană. Foloseşte aceasta ca pretext pentru a susţine că scepticismul constituie de fapt o pregătire întru creştinism: „Pentru că dintre toate genurile de filosofie numai aceea a scepticilor ne arată deşertăciunea ştiinţelor şi ne învaţă să le privim cu suspiciune, rezultă că [...] ea este cea mai apropiată de adevărata noastră Religie, cea mai plină de respect faţă de Dumnezeire şi cea mai fidelă interpretă a Creştinismului nostru" (vol. I, p. 410). Numai că ne putem îndoi de temeiul afirmaţiei cînd citim continuarea. Pe ce se bazează credinţa în existenţa lui Dumnezeu? Mulţi filosofi au vorbit de consensul universal al tuturor popoarelor, dar unii – Cicero, de exemplu – l-au contestat, mulţi au negat divinitatea – Anaxagora, Protagoras, Euripide, Diagoras „şi mulţi alţii" – şi există populaţii – în Africa, în Indiile de Vest, în Canada – care nu ştiu nimic despre o Fiinţă supremă. Apoi vin ateii, care susţin că fenomenele naturale au dăt naştere zeilor. Ce să crezi? Există mai multe feluri de a crede: unii pretind ceremonii şi ritualuri, pe cînd alţii nu vor să venereze decît în forul lor interior; unii cred în eficacitatea rugăciunii, alţii nu; turcii „sabatizează" vinerea, evreii sîmbăta, creştinii duminica (vol. I, pp. 388-389). Nici în Providenţă nu-i mai uşor să crezi, cînd o vezi acţionînd orbeşte: fluviile ies din matca lor şi inundă pămînturi roditoare cînd ar face mai bine să irige deşerturile, trăsnetul cade mai des pe creştetul munţilor decît pe capul ucigaşilor (vol. I, pp. 374-375). Şi, într-o asemenea încurcătură, superstiţia pretinde să se instituie tiran? Cel puţin „Ateismul n-a tulburat niciodată pacea ţărilor" (vol. I, p. 394). Cînd fiecare pretinde că deţine adevărul, toleranţa se impune. Asta ar putea duce departe, dacă La Mothe nu s-ar preface, contrar oricărei logici, că readuce credinţa prin mijlocirea acestui ruinător scepticism:

> Dar atunci cînd, scăpaţi de primejdiile ascunse ale necredinţei, ajungem să contemplăm ca pe-un nesfîrşit ocean numărul imens şi uluitor al religiilor umane, dacă ne lipseşte credinţa care, asemeni acului busolei, să ne orienteze spiritul spre polul graţiei divine, ne este imposibil să evităm greşelile şi furtunile [...] care ne pot duce pînă la urmă la un naufragiu spiritual. [...] Să mărturisim deci cu îndrăzneală nevinovata ignoranţă a scumpei noastre filosofii sceptice, căci numai ea ne poate netezi căile spre cunoaşterea divinităţii, iar toate celelalte şcoli filosofice nu fac decît să ne îndepărteze de ea (vol. I, pp. 377, 414).

La Mothe Le Vayer lasă intenţionat creştinismul în afara discuţiei, dar cititorul înţelege clar că la el se referă rezervele filosofului, în legătură cu celelalte „secte". În mijlocul îndoielii universale, La Mothe conchide că trebuie să ne mărginim la religie, dar pyrrhonismul său n-a cruţat, în mod evident, religia însăşi[2]: „fericita suspendare a spiritului" duce în fapt la imposibilitatea oricărei credinţe, atitudine prudent disimulată sub o aparentă umilinţă.

1. HAZARD (P.), *La crise de la conscience européenne*, pp. 12-13.
2. WICKELGREN (F.L.), *op. cit.*, pp. 102-103; ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, p. 13; PINTARD (R.), *Le libertinage érudit*, vol. I, pp. 146-147.

Regăsim acest scepticism în 1668, în *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire*, unde, precursor al lui Bayle, La Mothe pune la îndoială dovezile pe care se fondează prejudecăţile noastre. Erudit abil, el excelează în disputele din cadrul teologiei tocmai pentru a-i şubrezi bazele, aşa cum procedează în 1642, în *De la vertu des païens*. Pretinsele lor virtuţi, spusese Sfîntul Augustin, nu erau decît vicii, întrucît ei nu aveau adevărata credinţă. Dar mulţi alţii îşi puseseră problema mîntuirii, iar La Mothe se grăbeşte să facă subtile distincţii. Într-o primă perioadă, „starea de drept de natură" care duce de la Adam la Avraam, ei pot fi salvaţi pentru că au trăit după legea naturii. Într-o a doua perioadă, „starea de lege", de la Avraam la Isus, ei ar trebui afurisiţi dacă, aminteşte La Mothe, Sfîntul Toma n-ar fi făcut distincţia dintre credinţa *explicită* şi credinţa *implicită*, a doua fiind cea a evreilor în aşteptarea lui Mesia şi a păgînilor virtuoşi care şi-au renegat politeismul. În sfîrşit, în „starea de graţie", propovăduirea neputînd fi universală, aceeaşi credinţă implicită a putut, „prin mijlocirea unui har excepţional, să-i salveze pe cei ce n-aveau acces la Credinţa explicită". Socrate, Pitagora, Iulian, Confucius, stoicii, cinicii erau astfel recuperaţi cu toţii. Ceea ce echivala cu a demonstra că virtutea îşi are obîrşia în raţiune, şi nu în credinţă, şi a deschide calea deismului şi chiar indiferenţei în materie de religie. La Mothe evitase orice imprudenţă argumentînd dibaci, nu contra teologiei, ci în interiorul ei, folosindu-se împotriva Sfîntului Augustin de Ieronim, de Ioan Hrisostom, de Origene sau de Iustin[1]. Care cititor avizat putea admite că acest pyrrhonism duce la un act de credinţă?

Gabriel Naudé (1600-1653) e foarte aproape de prietenul său, La Mothe Le Vayer. După studii de filosofie şi de medicină, el pleacă în Italia pentru a urma, la Padova, cursurile ateului Cremonini, înainte de a deveni un obişnuit al casei Dupuy. Are reputaţia unui savant bibliofil, adunînd pentru Mazarin mii de volume preţioase, fiind apoi chemat în Suedia pentru a organiza biblioteca reginei Christina.

Nu-i deloc mai credincios decît La Mothe, de care-l apropie şi scepticismul său coroziv. În 1625, publică *Apologie pour les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* (*Apologie a marilor personalităţi pe nedrept bănuite de magie*). Combătînd recrudescenţa superstiţiei, el arată că s-au pus în seama unor oameni de seamă, păgîni sau creştini, o mulţime de acţiuni extraordinare înfăptuite sub influenţă diavolească. Baliverne! S-a vorbit de magie din rea-credinţă, ignoranţă sau credulitate, şi anumite personaje s-au complăcut în a se împodobi cu o ştiinţă pe care n-o aveau, ca Nostradamus, sau în a se preface că dispun de puteri supranaturale, ca Pitagora sau Numa. În realitate, atunci cînd cazul e studiat mai îndeaproape, e şor să-i găseşti explicaţia naturală; în plus, cea mai mare parte a mărturiilor sînt fără valoare. Credem în ceva pentru că s-a crezut dintotdeauna şi pentru că cei mai mulţi sînt lipsiţi de spirit critic: deja e punctul de vedere al unui Bayle sau al unui Fontenelle. A exorciza pînă într-atît supranaturalul nu era o întreprindere lipsită de riscuri, dar Naudé n-a fost mai puţin circumspect decît La Mothe Le Vayer

1. WICKELGREN (F.L.), *op. cit.*, pp. 200-222.

şi nu uita niciodată să-şi afişeze cucernicia: recuza apariţiile simultane ale lui Pitagora, dar se închina în faţa acelora ale Sfîntului Nicolae sau ale Sfîntului Ambrozie şi pretindea, ca şi padovanii, a face deosebire între adevărurile credinţei şi acelea ale religiei[1].

În 1639, lucrarea sa, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, se ocupă, în pofida titlului, de fundamentele religiei şi ale puterii politice. Machiavelist şi fără iluzii, Naudé crede că puterea e întotdeauna fondată pe forţă – ca şi Voltaire, care va spune: *Primul om ajuns rege a fost un soldat fericit*. Dar forţa nu-i singurul instrument al fondatorilor de imperii, care ştiu să profite de „invenţii şi de şmecherii". Cîţi din marii eroi, Hercule, Romulus sau Alexandru, au ştiut să se prevaleze de o ascendenţă divină în ochii unei populaţii credule, „punînd Religia şi miracolele să meargă în fruntea unui lung şir de barbarii şi de cruzimi"! Iată exemplul lui Mahomed cel viclean:

> Văzînd el că-i mereu predispus să cadă, lovindu-se rău, găsi de cuviinţă să-i facă pe prieteni să creadă că cele mai violente crize ale epilepsiei sale sînt tot atîtea extaze şi manifestări ale Duhului sfînt intrat în el. Şi-i mai convinse el că un Porumbel alb venit să ciugulească boabe de grîu din chiar urechea lui era arhanghelul Gabriel trimis de Dumnezeu să-i spună ce are de făcut. După aceea el se servi de călugărul Sergius pentru a compune un Alcoran despre care el declară că i-a fost dictat de însuşi Dumnezeu cu gura lui. În sfîrşit, îşi atrase sprijinul unui astrolog celebru pentru a convinge noroadele, prin prezicerile ce le făcea, despre schimbările ce aveau să vie şi despre Legea nouă instituită de un mare Profet, să accepte mai lesne propovăduirea lui aşa cum avea de gînd s-o răspîndească în lume[2].

Astfel, religia a fost dintotdeauna un instrument al forţei şi s-a servit de prostie şi de ignoranţă. Elitist ca toţi libertinii, Naudé n-are nici o încredere într-un popor atît de uşor de prostit, gata să accepte fără discernămînt profeţii, miracole, vedenii, minuni, arătări, farmece şi să acorde credit răscocirilor celor mai năstrşnice:

> Spune-i că Parisul urmează să se scufunde, şi el o ia la fugă. Că un potop va îneca lumea şi el se apucă degrabă de construit corăbii şi alte vase ca să nu fie luat prin surprindere. Că marea va seca încît se va putea ajunge cu căruţa de la Genova la Ierusalim, şi el se pregăteşte de plecare. Adoră poveştile cu zîna Mélusine, cu sabatul vrăjitoarelor, cu vîrcolaci, spiriduşi, ştime, duhuri. Soarta a fost mai nemiloasă cu vreo biată fată: îndată se va zice despre ea că-i posedată de diavol sau îl va crede lumea pe cine ştie ce preot iculit sau răutăcios care o prezintă ca atare. Cum încep să-l linguşească niscai alchimişti, magicieni, astrologi, lullişti sau cabalişti, el îi şi crede că-s cei mai savanţi şi mai cinstiţi oameni de pe lumea asta. Vreun Pierre l'Ermite îi anunţă o nouă cruciadă, şi el îşi face obiect de închinăciune din părul catîrului acestuia. Spune-i în glumă că o raţă sau o păsărică sînt inspirate de Sfîntul Duh şi el o va lua în serios.[...] Ce mai! Înşeală-l şi păcăleşte-l

1. PINTARD (R.), *Le libertinage érudit*, vol. I, pp. 443-446; KRISTELLER (P.O.), *Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment*, pp. 41-72.
2. Text din ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, p. 144.

astăzi şi el se va lăsa amăgit şi mîine, fără a trage nici un fel de învăţăminte din trecut spre a-i servi în prezent sau în viitor. Şi, de fapt, astfel de lucruri arată sărăcia lui cu duhul ca să nu-i zicem neghiobie (p. 146).

Nu-i deloc greu să raportăm la creştinism cîteva din împunsăturile ireverenţioase ale lui Naudé. Bineînţeles, are mare grijă să nu-l pomenească în consideraţiile sale şi să ne asigure că istorioarele din mitologie nu-s decît contrafaceri ale adevărurilor din Sfînta Scriptură. Dar, amestecînd datele, multiplicînd aluziile şi regrupînd informaţiile, el aplica indirect creştinismului regulile criticii istorice, demonstra că tradiţia acestuia nu-i mai puţin compromisă decît aceea a păgînilor şi-l invita pe cititor să reflecteze asupra fundamentului credinţelor sale şi să accedă la libertatea de gîndire[1]. Raţionalismul şi scepticismul se dovedeau a fi arme redutabile.

Dacă termenul „libertin" desemnează adesea un desfrînat, el nu i se potriveşte defel lui Pierre Gassendi (1592-1657), mintea cea mai structurată din punct de vedere filosofic a grupului. De origine modestă, el studiază filosofia şi teologia la Aix şi devine canonic teologal de Digne. Se interesează de fizică, de matematică, de astronomie, citeşte cam tot ce se putea citi, intră în controversă cu Descartes, se ridică împotriva lui Aristotel şi apare, la început cel puţin, ca pyrrhonian. Dar a trăit întotdeauna auster, îndeplinindu-şi scrupulos îndatoririle de preot, şi n-a pus niciodată în chestiune credinţa sa catolică – dovadă a eclectismului Academiei puteane.

A fost, totuşi, prietenul lui Naudé şi al lui La Mothe Le Vayer şi i-a avut ca discipoli pe Molière, pe Saint-Évremond sau pe Cyrano de Bergerac, puţin suspecţi, în ce-i priveşte, de ataşament la religia tradiţională.

Prima sa grijă, în 1624, a fost să atace aristotelismul, în *Exercitationes paradoxicae*. După Montaigne şi Charron, el recuză teza consensului universal asupra existenţei unui Dumnezeu şi neagă posibilitatea oricărei metafizici, a oricărei certitudini intelectuale. Lăsînd la o parte creştinismul – revelat – evidenţiază şi el diversitatea credinţelor şi contradicţiilor asupra naturii sau asupra atributelor divinităţii, cu riscul de a justifica prin credinţă ceea ce refuza în numele raţiunii[2]. Se va fi întors către epicureism din cauza convingerii că nu poate afirma nemurirea sufletului? Fapt este că a publicat, tot în latineşte, o *Viaţă a lui Epicur*, în care reabilita morala, păgînă totuşi, a plăcerii moderate. Dar epicureismul se referea la atomi şi la orînduiala lumii, la problemele creaţiei şi ale providenţei. În *Syntagma philosophicum*, apărută după moartea sa, în 1658, canonicul teologal de Digne se străduia, în dezacord cu pyrrhonismul său iniţial, să-l creştineze pe filosof. Gassendi admitea omogenitatea materiei, eternitatea atomilor şi a mişcării lor, dar nega determinismul şi întîmplarea, explicînd că această materie originară a fost creată de Dumnezeu; cauza generală determinantă, cauza producătoare, depindea ea însăşi de Dumnezeu. Se

1. PINTARD (R.), *Le libertinage érudit*, pp. 469-475; SPINK (J.S.), *La libre pensée française*, p. 35.
2. PINTARD (R.), *Le libertinage érudit*, pp. 480-489; ADAM (A.), *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, vol. I, pp. 313-315.

reintroducea astfel o teologie a finalităţii[1]. Acest efort de a concilia pyrrhonismul, epicureismul şi catolicismul nu-i totdeauna lipsit de contradicţii, iar religia lui Gassendi rămîne problematică, chiar dacă nu avem motive să ne îndoim de profesiunile sale de credinţă[2].

Pentru elaborarea unei gîndiri libere, este indiscutabilă importanţa acestei Academii puteane, care reunea spirite atît de diverse într-un climat de toleranţă şi de înţelegere, înainte de a-şi închide porţile, pe la 1656. Gîndirea libertină îşi va continua evoluţia şi o regăsim la numeroşi poeţi evocaţi de A. Adam sau de J.S. Spink, în versuri mai puţin iconoclaste decît acelea ale libertinilor de curte de la începutul veacului, dar din care răzbat gustul pentru plăceri, tendinţa către o morală independentă de religie, oroarea de prejudecăţi şi superstiţii, convingerea că sufletul e muritor, scepticismul. E cazul lui Jacques Vallée des Barreaux căruia Tallemant des Réaux îi face un portret fioros, mort creştineşte după ce „a sărutat multe moaşte", familiar al lui Théophile de Viau, al lui Gassendi şi al prietenului acestuia, des Yveteaux[3]. Doamna Deshoulières avea şi ea o reputaţie de necredincioasă şi credea că totul sfîrşeşte în moarte:

Clipa de care ne temem ne nimiceşte fără cruţare,
Dincolo de ea nu-i decît un viitor întunecat;
Din numele nostru abia dacă se păstrează
O vagă amintire printre oameni.
Ne întoarcem pentru totdeauna în adîncul repaos
Din care ne-a scos natura.

Jean Dehénault, traducător al lui Lucreţiu, nega răspicat nemurirea sufletului în adaptarea pe care o făcuse după corul din *Troienele* lui Seneca. La Fare celebra iubirea şi plăcerile şi nu credea decît într-o morală pur socială. Cît despre Chaulieu, deist şi epicurian, el profesa idei similare, fără a se îngriji prea mult să facă distincţia dintre Dumnezeu şi Natură. Cum, la şaptezeci şi trei de ani, el continua să frecventeze societatea Templului, l-a tutelat acolo un pic pe tînărul de optsprezece ani care nu-şi luase încă numele de Voltaire: două veacuri îşi dădeau mîna[4].

Influenţa lui Gassendi l-a marcat şi pe Saint-Évremond care împinge epicureismul mai departe decît maestrul său căci, nemulţumindu-se, după moda celor vechi, cu absenţa durerii, el găseşte drept legitimă căutarea activă a plăcerii. Sceptic, el detestă disputele metafizice şi predică toleranţa spunînd: „E ars de viu un om destul de nefericit pentru că nu crede în Dumnezeu şi în acelaşi timp prin şcoli se pune în mod public întrebarea dacă e cineva care nu crede. Aceasta îi zdruncină pe cei săraci cu duhul şi seamănă suspiciunea printre cei bănuitori; îi înarmează pe cei violenţi punîndu-le la îndemînă motive să se dezlănţuie, nesocotind propriile lor sentimente şi adevăratele tipare ale naturii." Poate că era prea preocupat

1. PINTARD (R.), *op. cit.*, vol. I, pp. 492-495; BUSSON (H.), *La pensée religieuse française*, p. 421.
2. BLOCH (O.), *La philosophie de Gassendi*, p. 474.
3. Vezi LACHÈVRE (F.), *Disciples et successeurs de Théophile de Viau*, Paris, 1911; MONGRÉDIEN (G.), *Étude sur la vie et l'œuvre de Nicolas Vauquelin*, Paris, 1921.
4. Găsim texte ale majorităţii acestor autori în antologia lui ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, pp. 195-280. Vezi şi LACHÈVRE (F.), *Les derniers libertins*, Paris, 1924; SPINK (J.S.), *La libre pensée française*, pp. 180-198.

de sine însuşi pentru a înţelege că te poţi, asemenea protestanţilor, încăpăţîna într-o opinie: „Nu găsesc nimic mai nedrept, spunea el, decît să persecuţi un om pentru convingerile sale, dar nici nu văd ceva mai nesocotit decît să-ţi atragi persecuţia." În *Réflexions sur la religion* (1684), prea puţin atent la dogme, el se declară fideist. Mort la Londra, la nouăzeci de ani, în 1703, acest distins aristocrat e înmormîntat la Westminster; gurile rele susţin că era pentru prima dată cînd intra într-o biserică. În 1654, scrisese textul său cel mai celebru, *Conversation du Maréchal d'Hocquincourt avec le Père Canaye*, mustind de o ironie feroce, deja voltairiană, la adresa iezuiţilor:

> Am iubit prea mult filosofia, spuse mareşalul, da, am iubit-o prea mult. Dar m-am lecuit şi nu mai cad în ispită. Un drac de filosof mi-a împuiat atîta capul cu *primii părinţi*, cu *mărul*, cu *şarpele*, cu *paradisul terestru* şi cu *heruvimii*, încît eram pe punctul de a nu mai crede nimic. Să mă ia naiba dacă mai credeam ceva! De atunci, m-aş lăsa răstignit pentru religie. Nu că aş vedea-o mai raţională. Dimpotrivă, o văd aşa mai puţin ca oricînd. Dar, ce să vă mai spun, m-aş lăsa răstignit fără să ştiu de ce. Cu atît mai bine, Monseniore, răspunse Părintele cu un aer foarte smerit, cu atît mai bine! Acestea nu vin de la om, vin de la Dumnezeu. Nici o raţiune, în asta constă adevărata religie. *Nici o raţiune*! Dumnezeu s-a milostivit de dumneata, Monseniore! *Estote sicut infantes*. Fiţi asemeni copiilor. Doar copiii şi-au mai păstrat inocenţa. Şi de ce? Pentru că n-au judecată. *Beati pauperes spiritu*. Fericiţi cei săraci cu duhul, ei nu păcătuiesc. Raţiune? Păi tocmai ei n-au raţiune. *Nici o raţiune! Ce să vă mai spun? Nu ştiu pentru ce!* Dar ce cuvinte frumoase! Ar trebui scrise cu litere de aur. *Nu că aş vedea în ele mai multă judecată, dimpotrivă, văd mai puţină ca oricînd*. De fapt, asta e sfînt pentru cei ce năzuiesc să ajungă în Ceruri. *Nici o raţiune*! Dumnezeu s-a milostivit de dumneata, Monseniore[1].

Saint-Evremond face haz şi ia în zeflemea, pe cînd alţii îşi propun cu seriozitate să ruineze din temelii universul spiritualist. Autorul anonim al tratatului *Theophrastus redivivus*, voluminos manuscris compus în latineşte pe la 1659, în şase părţi descrie succesiv felul cum i-a condus frica pe oameni spre noţiunea de zei, deşi nimic nu probează existenţa lor, respinge teoria creaţiei şi arată că religiile, toate instituite de oameni, au fost propagate din raţiuni politice. Sufletul nu-i nemuritor, omul se aseamănă cu celelalte animale, iar moartea nu-i de temut întrucît nu aduce nimic nou, nici în bine, nici în rău. El respinge orice transcendenţă într-o lume fără Dumnezeu, dacă nu cumva numim astfel Soarele dătător de viaţă: *O Sol omnipotens, mundi anima, mundi vis, mundi lux*! Regăsim preceptele filosofiei antichităţii şi ale naturalismului italian din Renaştere[2]. Teze îndrăzneţe, pe care le susţine, cu mai multă artă, şi unul dintre maeştrii gîndirii libertine.

1. Text din ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, pp. 222-223. Vezi şi BUSSON (H.), *La pensée religieuse française*, p. 272; ADAM (A.), *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, vol. V, pp. 203-208; BARNWELL (M.T.), *Les idées morales et critiques de Saint-Évremond*, pp. 107-113.
2. ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, p. 17; SPINK (J.S.), *La diffusion des idées naturalistes*, pp. 248-255; *La libre pensée française*, pp. 86-90. Şi, mai ales, GREGORY (T.), *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Neapole, 1979.

Cyrano de Bergerac

Redescoperit de romantici, de Charles Nodier şi de Théophile Gautier, care identificau în el un perfect reprezentant al opoziţiei la normele clasice, devenit figură legendară graţie dramei lui Edmond Rostand, Savinien de Cyrano s-a născut în 1619 la Paris, fiul unui avocat al Parlamentului, proprietar al latifundiilor Mauvières şi Bergerac de pe valea rîului Chevreuse. Terminîndu-şi studiile, se angajează în Compania Gărzilor, e rănit la asediul cetăţii Maizon, apoi la asediul oraşului Arras, în 1640, după care părăseşte cariera militară. Spirit filosofic şi ştiinţific, tentat de litere, este posibil să fi urmat cursurile lui Gassendi, îi frecventează pe Tristan l'Hermite, pe d'Assoucy, pe Scarron, neîndoios pe Molière, asigurîndu-se în acelaşi timp de protecţia prinţilor Conti şi a ducelui d'Arpajon. Îşi toacă în grabă moştenirea, dobîndind în schimb reputaţia de duelgiu şi de libertin. În 1655 moare, la un văr, la Sannois; preotul acestuia asigură că a sfîrşit ca bun creştin. Fundamental, e un nonconformist, mult mai puţin pe plan politic – chiar dacă, în mazarinadele sale, se pretinde a fi un opozant al tiraniei – decît pe planul convingerilor şi al moralei.

El este printre puţinii care nu-şi tăinuiesc opiniile şi afişează o atitudine provocatoare. În 1654, tragedia sa, *Agrippine*, provoacă scandal prin tirada lui Sejanus, favorit al lui Tiberiu, puţin ceremonioasă la adresa zeilor:

> Aceste progenituri ale spaimei,
> Aceşti ageamii adoraţi fără să se ştie pentru ce,
> Adăpaţi, prin jertfiri cu sînge de vite!
> Omul i-a făcut pe aceşti zei, iară nu ei pe om,
> Cele mai grozave proptele ale tiraniilor;
> Haide Terenţiu, nu te mai teme de ei[1]!

În acelaşi an, scrierile sale despre vrăjitori deschid procesul superstiţiei şi al credulităţii. Cyrano trecea în revistă cîteva afaceri celebre: aceea a lui Louis Gaufridi, preot din Marsilia, ars în 1611 pentru că sedusese, cu sprijin diavolesc, pe una din enoriaşele sale; aceea a ursulinelor din Loudun, victime ale vrăjitoriilor lui Urbain Grandier, ars pe rug în 1634; aceea a preotului Mathurin Picard şi a complicelui său, Thomas Boullé, arşi amîndoi de vii în 1647, o dată cu călugăriţa Madeleine Bavent, căreia îi făcuseră farmece. În aceste credinţe, Cyrano nu vede decît ignoranţă, fanatism, şarlatanie şi le opune, ca şi Bayle şi Fontenelle, examenul critic al tradiţiei şi al faptelor:

> Nici numele lui Aristotel, mai învăţat ca mine, nici acela al lui Platon, nici al lui Socrate nu mă pot convinge dacă judecata mea nu se convinge singură de adevărul spuselor lor. Singura mea regină e raţiunea [...] şi ştiu din experienţă că spiritele cele mai subţiri fură cel mai din gros; cînd pică, ei cad cel mai de sus: în sfîrşit, părinţii noştri

1. *Œuvres diverses*, lucrare editată de F. Lachèvre, Paris, Garnier, 1933, pp. 324-325 (actul II, scena IV).

s-au înşelat odinioară, nepoţii lor se înşală azi, ai nostri se vor înşela şi ei într-o zi. Să nu ne însuşim, aşadar, o opinie numai pentru că ţin mulţi la ea sau pentru că a elaborat-o vreun filosof; ci numai pentru că ne convingem că aşa trebuie să fie şi nu altfel. [...] De aceea nu trebuie să credem despre un om decît ceea ce e omenesc, adică posibil şi obişnuit; în sfîrşit, nu cred deloc în vrăjitori afară numai dacă îmi dovedesc ce sînt în stare să facă. [...] Mai întîi, nu mi s-a relatat niciodată vreo poveste cu vrăjitori despre care să nu fi observat că, de regulă, s-a întîmplat la trei sau patru sute de leghe de aici. Această depărtare m-a făcut să bănuiesc că li s-au luat curioşilor pofta şi puterea de a se informa. Adăugaţi la asta faptul că ceata de oameni îmbrăcaţi în pisici se găsea pe cîmp, fără martori. Mărturia unei singure persoane într-o întîmplare aşa de curioasă trebuie luată cu precauţie; şi nişte săteni au putut fi păcăliţi cu mai mare uşurinţă. Martora era o biată bătrînică săracă: nevoia a putut-o constrînge să mintă pentru bani; era bătrînă, deci cu judecata slăbită; vîrsta predispune la trăncăneală: ea a inventat această poveste ca să-şi distreze vecinele; anii îţi slăbesc şi vederea: a luat un iepure drept o pisică; vîrsta te face fricos: a văzut unul, dar a crezut că vede cincizeci. Căci, în sfîrşit, mult mai lesne se întîmplă vreunul din aceste lucruri cotidiene decît cine ştie ce aventură supranaturală, neraţională şi nemaiauzită (pp. 47-49).

Autorul dădea de înţeles că majoritatea vrăjitoarelor sînt biete fete suferinde de tulburări ale minţii din cauze de natură sexuală: ele merită o chelfăneală, dar nu rugul. Şi ce prostie să crezi în virtuţile crucii de a-i exorciza pe pretinşii posedaţi de diavol! Cyrano scria aceste rînduri, suprimate din prudenţă înainte de publicare: „O văd pe cea posedată de diavol cum se zbuciumă la vederea Crucii ce i se prezintă! O, domnule Exorcist, fiţi bun şi amintiţi-vă că nu-i loc în Natură unde să nu existe Cruci: căci orice are lungime şi lăţime, iar crucea nu-i altceva decît o lungime combinată cu o lărgime"[1]. Raţionalism şi îndemn la liberul examen.

Cyrano e mai ales autorul a două romane postume, adesea prezentate ca precursoare ale literaturii ştiinţifico-fantastice şi care sînt de fapt romane filosofice şi ştiinţifice. Redactat probabil în 1648-1649, *L'Autre monde au les Estats et empires de la lune* (*Lumea de dincolo sau statele şi imperiile din lună*) a apărut în 1657. Autorul imaginează procedee ingenioase pentru a relata călătoria sa, dar lucrarea era un pretext pentru critica îndrăzneaţă a gîndirii conformiste şi a ideilor de gata. Recurge la procedeul înstrăinării pentru a sublinia absurditatea anumitor conformisme. Seleniţii comunică prin sunete muzicale sau prin mişcări ale corpului, au locuinţe mobile, îşi plătesc cumpărăturile cu versuri, îşi pun femeile în comun. Taţii ascultă de copii – protest împotriva gerontocraţiei –, copilul nedatorînd nimic celui ce i-a dat viaţă, „care nu i-a dat, în fond, decît ce dă banalul taur viţeilor de zece ori pe zi, de fapt, spre propria-i satisfacere"[2].

•

1. Găsim acest text în ALCOVER (M.), *Cyrano relu et corrigé*, p. 8.
2. Cităm după *L'Autre monde ou les Estats et empires de la lune*, ed. crit. de M. Alcover, Paris, Champion, 1977, p. 142.

Dar sînt şi lucruri mai serioase. Cyrano se pronunţă deschis împotriva lui Ptolemeu şi în favoarea copernicianismului, considerat încă o erezie pe vremea aceea. Prin intermediul personajelor sale de ficţiune, respinge miracolele, produse ale imaginaţiei, neagă nemurirea unui suflet care n-ar putea subzista fără corp şi face haz cu nerusinare pe seama Învierii:

> Pentru început, presupun aşadar că mîncaţi un mahomedan; îl asimilaţi, prin urmare, în propria dumneavoastră substanţă. Nu-i aşa că acest mahomedan digerat intră parte în carne, parte în sînge, parte în spermă? Vă culcaţi cu soţia dumneavoastră şi, din sămînţa cadavrului mahomedan, turnaţi în formă un frumuşel pui de creştin. Vă întreb: mahomedanul mai are oare corp? Dacă i se atribuie unul, înseamnă că micul creştin nu-l are pe al său, căci el, atît cît este, nu-i decît o parte din trupul mahomedanului. Dacă-mi spuneţi că micul creştin are unul, înseamnă că Dumnezeu i-a luat mahomedanului ceea ce micul creştin a primit taman de la mahomedan. Astfel, trebuie în mod absolut ca ori unul, ori celălalt să fie lipsit de corp! (p. 202).

Ce importanţă are, dacă Dumnezeu produce materie pentru acela care nu are destulă? Dar dacă plămădeşte mahomedanul dintr-un alt corp decît dintr-al său, el creează un nou individ, iar necredinciosul nu mai poate fi un damnat! Mai mult, acest individ ar trebui să fie în acelaşi timp damnat ca mahomedan şi mîntuit ca supus creştin... Ce de absurdităţi! (pp. 202-203). Registrul burlesc permite, fără îndoială, să treacă ceea ce Cyrano însuşi numeşte „nişte baliverne", dar gluma poate atrage consecinţe neaşteptate, ca atunci cînd pune în chestiune, foarte ireverenţios, şarpele care a dus-o pe Eva în ispită:

> Am remarcat cum acest şarpe încearcă mereu să iasă din corpul omului şi atunci i se vede capul şi gîtul ieşind în partea de jos a pîntecelor noastre. Dar iată că Dumnezeu n-a permis ca numai bărbatul să sufere şi a vrut ca acesta să se încordeze în femeie pentru a o stropi cu venin, iar umflătura să dureze nouă luni după injecţie. Şi ca să vă demonstrez că vorbesc după cuvîntul Domnului, amintesc ce i-a zis şarpelui ca să-l afurisească, şi anume că degeaba va încerca s-o facă pe femeie să se poticnească făcîndu-se tare în faţa ei, pînă la urmă ea o să-i plece capul (p. 52).

Gluma fără perdea are bătaie lungă: o dată respinsă dogma păcatului originar, creştinismul îşi pierde consistenţa, căci Mîntuirea devine inutilă, iar Revelaţia – o poveste[1]. Gîndirea lui Cyrano nu-i mai puţin devastatoare în ce priveşte originea lucrurilor. Universul n-a avut început şi nu va avea sfîrşit. Lumile se fac şi se desfac neîncetat, în timp ce aştrii se nasc şi se sting, într-o vîlvătaie generală, explodează şi refac după aceea alte lumi. Pe lună, un filosof demonstrează că universul e infinit, comparîndu-l cu un animal imens, fiecare parte a lui constituind o lume; macrocosmosul s-ar compune dintr-un număr infinit de lumi infinite (pp. 151-152). Un altul susţine eternitatea acestui univers ruinînd ipoteza creaţionistă.

1. ALCOVER (M.), *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, pp. 36-37.

Incapabili să înțeleagă că universul „s-a făcut el însuşi", oamenii şi-au imaginat un Creator: „Dar, asemeni celui care se scufundă în apa unei ape de frică să nu-l ude ploaia, ei aleargă din brațele unui pitic spre mizericordia unui uriaş. Şi tot nu se salvează: căci eternitatea refuzată lumii, pentru că n-au putut o înțelege, i-o atribuie lui Dumnezeu, ca şi cum le-ar fi mai uşor să şi-o imagineze într-un loc anume decît în altul" (p. 161). Dar dacă s-ar admite, cel puțin, o divinitate co-eternă materiei? Numai că, la ce bun? Căci dacă se acceptă „o materie eternă cu Dumnezeu, atunci nu mai e nevoie sa admitem un Dumnezeu, pentru că lumea poate fi concepută şi fără el". Pentru Cyrano, care depăşeşte cu îndrăzneală epicureismul „creştinat" al lui Gassendi, nu există evidența unei inteligențe ordonatoare: ca şi la Epicur sau la Lucrețiu, hazardul a aranjat atomii după nenumărate combinații. E oare mai surprinzător decît să vezi ieşind de trei ori la rînd şase la jocul de zaruri (pp. 162-164)? Aşadar, totul e materie, inclusiv sufletul[1], şi întrucît toate ființele tind către perfecțiune, vegetalul tinde spre animal, iar acesta către om: animalul mănîncă planta, iar omul pe animal, făcîndu-l să retrăiască „într-o specie mai nobilă" – nu sîntem departe de Diderot şi de *Rêve de d'Alembert* (*Visul lui d'Alembert*)... Această eternitate a materiei în schimbare, Cyrano o numeşte „*mêtempsycose*" (metempsihoză), termen puțin potrivit pentru că nu există nimic material în această neîncetată transformare:

> Pămîntul se face copac, copacul purcel, iar purcelul om; şi pentru că toate ființele din natură tind spre perfecțiune, de ce n-am crede că toate tind să devină oameni, această esență fiind desăvîrşirea celui mai frumos amestec din cîte s-au imaginat pe lume? [...] Trebuie să fii îmbîcsit ca să negi aceste metamorfoze: mărul suge şi digeră substanța ierburilor din jur prin căldura seminței lui ca printr-o gură; purcelul îi devorează fructul care-i devine astfel parte integrantă; iar omul, mîncînd purcelul, dă altă viață cărnii asimilate şi-l face pe animal să retrăiască într-o altă specie, mai nobilă. Astfel, marele pontif pe care-l vedeți acum cu mitra pe cap era, acum nici şaizeci de ani, doar un smoc de buruieni din grădina mea (pp. 192-193).

Volumul *Les Estats et empires du soleil* a apărut în 1662. Cyrano descrie aici, între altele, poporul păsărilor, care admit pentru ele însele nemurirea sufletului, dar o refuză omului, „un dobitoc fără păr, o pasăre cu panaş". Iată un mod de a ridiculiza antropocentrismul: „Cum? şuşoteau ele una către alta, ăsta n-are nici cioc, nici pene, nici gheare, dar are sufletul cucernic! O, Doamne! Ce obrăznicie!"[2].

La originea pămîntului nostru se află soarele, sursa luminii şi a vieții:

> Priviți cu atenție pămîntul pe care-l călcați. Cu puțin în urmă, el nu era decît o masă încîlcită şi neatrăgătoare, un haos de materie confuză, un noroi negru şi cleios pe care soarele-l privea cu scîrbă. Dar, după ce, prin puterea razelor trimise spre el, a frămîntat şi a dat consistență numeroşilor nori de atomi; după ce, zic eu, printr-o îndelungă coacere la foc puternic, a separat, în acest bulgăre, elementele contrare şi le-a închegat pe cele asemănătoare, această masă năpădită de căldură a transpirat aşa de tare încît s-a produs un potop care a acoperit totul timp de patruzeci de zile... (p. 172).

1. *Ibid.*, pp. 58-67.
2. Citām după *Les États et empires de la lune et du soleil*, prezentare de Cl. Mettra şi J. Suyeux, Paris, Club des Libraires de France, 1962, p. 202.

Sîntem departe de Geneză şi de Dumnezeul creator!. Punctul de plecare e atomismul lui Gassendi, dar Cyrano merge mai departe decît maestrul său. Dacă pentru el mai rămîne un Dumnezeu, acesta e o putere infinită, orbă, indiferentă față de oameni; din ea se trage universul şi toate se întorc la ea. Într-o perioadă în care libertinajul supravieţuia în forme ascunse, opera lui Cyrano, originală în formă, materialistă şi atee, încrezătoare în resursele cercetării ştiinţifice, era o revendicare îndrăzneață a libertății de gîndire.

Antoine Adam a insistat asupra importanței acestui grup libertin, atît de divers în componența sa. Într-un fel sau altul, mai mult sau mai puțin radical, libertinii au contestat Bisericii monopolul adevărului şi au refuzat principiul autorității care jugula gîndirea liberă, au încetat a mai subordona ştiința Revelației, au contribuit la răspîndirea deismului şi chiar a ateismului, ale cărui semne se înmulțesc spre sfîrşitul veacului. Deja în 1669, în discursul funebru la moartea reginei Henriette de Franța, Bossuet deplîngea: „Fiecare şi-a instituit propriu-i tribunal şi s-a făcut arbitrul credinței sale." În 1699, prințesa Charlotte-Elisabeth de Bavaria spunea: „Credința s-a stins în țara asta, încît nu mai găseşti nici un singur tînăr care să nu vrea să fie ateu"[2]. Natiunea n-a dat, desigur, în necredință generalizată, dar deismul şi ateismul sînt, între 1665 şi 1715, din ce în ce mai frecvent puse în discuție, inclusiv în periodice[3].

Spiritul critic va fi aplicat curînd şi textelor sacre. În 1670, în *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza proclamă Biblia ca produs, nu al theopneustiei – dictarea lui Dumnezeu – ci al conştiinței umane; o dată cu aceasta, rațiunea şi ştiința îşi păstrează independența în raport cu ea. Profeții, explică filosoful, au crezut a auzi vocea lui Dumnezeu şi fiecare a scris potrivit cu propriul său temperament. Ceremoniile mozaice n-au fost statornicite de Dumnezeu, ele reglează pur şi simplu viața poporului; miracolele sînt simple iluzii; Pentateucul nu e autentic. Nu poți studia Biblia decît avînd o cunoaştere aprofundată a limbii, a istoriei textului şi a autorului fiecărei cărți[4]... Pentru prima oară, Biblia e tratată ca o carte obişnuită, supusă metodelor critice ale istoriei şi filologiei. Spinoza, considerat ateu, trece drept un monstru, dar critica vine şi din partea unor spirite mai puțin suspecte. În 1678, oratorianul Richard Simon publică *Histoire critique du Vieux Testament* (*Istoria critică a Vechiului Testament*) în care avansează ideea că Moise – care-şi povesteşte propria-i moarte! – nu e autorul Pentateucului: nişte scribi sau notari publici ar fi redactat partea istorică,

1. Vezi şi SPINK (J.S.), *La libre pensée française*, pp. 70-80.
2. Citat de ADAM (A.), *Histoire de la littérature française du XVIIe siècle*, vol. V, p. 12.
3. Vezi ancheta lui CLAIR (P.), *Libertinage et incrédules (1665-1715)*, pp. 13-56.
4. MONOD (A.), *De Pascal à Chateaubriand*, pp. 26-28. Asupra disputelor în jurul lui Spinoza, vezi VERNIERE (P.), *Spinoza et la pensée française*, vol. I, pp. 121-219. În *Tratatul teologico-politic*, vezi mai ales cap. VII, „Despre interpretarea Scripturii".

la ordinul lui şi poate chiar după dictarea lui, ceea ce ar explica unele inadvertenţe. Această analiză efectuată conform adevărului filologic şi nu după adevărul catolic i-a adus, din partea lui Bossuet, reproşul de necredinţă: prelatul obţine de la cancelarul Le Tellier punerea la index a tuturor ediţiilor cărţii şi excluderea autorului din ordinul oratorienilor. Omul Bisericii acţiona totuşi în virtutea unei alte intenţii decît Spinoza şi avea pretenţia să demonstreze că protestanţii greşeau bazîndu-se exclusiv pe un text discutabil. Simon recidivează, în 1689, cu *Histoire critique du Nouveau Testament* (*Istoria critică a Noului Testament*), deschizînd calea către un examen ştiinţific, lingvistic, istoric şi sociologic al Sfintei Scripturi[1]. El rupea astfel cu veacuri de exegeză dogmatică şi alegorică, contesta exactitatea traducerilor, nu ezita să pună în chestiune interpretarea Părinţilor Bisericii şi punea bazele raţionaliste şi istorice ale exegezei[2].

Edictul de la Nantes, soluţia „politică" a gravei crize de la sfîrşitul secolului al XVI-lea, stabilise o coexistenţă legală a celor două religii. Dar nu-i liniştise pe nostalgicii unităţii. Politica religioasă a lui Henric al IV-lea stîrnise furia multora dintre supuşii săi şi, înainte de 1610, regele a fost ţinta a vreo douăzeci de atentate. Interogat după regicid, Ravaillac şi-a motivat gestul prin aceea că regele „n-a vrut, deşi îi stătea în putere, să nimicească religia pretins reformată a Bisericii catolice, apostolice şi romane"[3]. Mulţi continuau să dorească intervenţia braţului secular contra ereziei. Richelieu nu era favorabil acestei opinii, cu atît mai mult cu cît prezenţa hughenoţilor facilita încheierea unor alianţe cu puteri protestante. Pe la 1665, la începutul domniei personale a lui Ludovic al XIV-lea, a circulat totuşi ideea unor acorduri care ar fi permis revenirea la unitate. În perioada ce precede revocarea edictului de la Nantes înfloresc controversele. În 1671, Nicole enunţase nişte *Préjugés légitimes contre le calvinisme* (*Prejudecăţi legitime contra calvinismului*), imediat combătute de pastorul Claude într-o *Défense de la réformation* (*Apărarea reformei*). În acelaşi an, Bossuet încearcă un ultim efort de apropiere, în *Exposition de la foi catholique* (*Expunere asupra credinţei catolice*), care echivala aproximativ cu propunerea făcută protestanţilor de a abjura, propunere evident inacceptabilă.

În 1676, puterea instalează o „casierie a convertirilor": apostazia le aducea celor săraci sau indiferenţi un cîştig de şase livre. În plus, se acordă noilor convertiţi un răgaz de trei ani pentru a-şi plăti datoriile şi, timp de doi ani, erau scuţiţi de găzduirea militarilor. Începînd cu anul 1679, autorităţile îşi multiplică provocările şi se folosesc de orice pretext pentru a distruge templele. În 1680, edictele îi îndepărtează pe protestanţi din majoritatea sarcinilor administrative, iar la începutul anului 1685, li se

1. STEINMANN (J.), *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, 1960, WOODBRIDGE (J.D.), „Richard Simon, le père de la critique biblique" in *Le Grand siècle et la Bible*, pp. 193-206.
2. Exegeza protestantă evoluează şi ea, cu Jean Le Clerc, calvinist raţionalist care neagă misterele religiei. În *De l'incrédulité* (1696), el afirmă că miracolele şi falsele minuni nu fac decît să înmulţească numărul necredincioşilor, în *Sentiments de quelques théologiens de Hollande* (1685), el combătea deja doctrina inspiraţiei literale, în intenţia de a epura creştinismul fondînd credinţa pe raţiune. Vezi BARNES (A.), *Jean Le Clerc et la République des Lettres*, Paris, 1938.
3. *Histoire de la France religieuse*, vol. II, p. 327.

interzice să devină avocaţi, medici, tipografi sau librari. Noi măsuri îi lovesc fără încetare: interdicţia de a oficia căsătorii în perioadele declarate prohibite de Biserică şi de a reuni mai mult de douăsprezece persoane, interdicţia căsătoriilor mixte, închiderea cimitirelor lor, în care cultul reformat era abolit, prevederea ca orice naştere să fie asistată de o moaşă catolică, închiderea şcolilor, hărţuirea muribunzilor, autorizaţia de a converti copii de şapte ani. Cum „blîndeţea" nu prea dădea roade, intendentul Marillac a experimentat în Poitou, în primăvara anului 1681, sinistrul regim al „dragonadelor", eficient, de vreme ce s-au înregistrat în mai puţin de un an mai multe zeci de mii de abjurări obţinute prin silnicii şi violenţă: libertatea de conştiinţă era puţin cîte puţin strangulată.

Ludovic al XIV-lea s-a lăsat oare păcălit de convertirile obţinute prin aceste procedee? Se pare că era chiar foarte mîndru, după cum relatează Saint-Simon:

> Regele era fascinat de puterea şi de cucernicia sa. Se credea pe timpul propovăduirilor apostoliceşti şi îşi atribuia toate onorurile. Episcopii îi scriau panegiricul: iezuiţii i-l cîntau asurzitor din amvon sau în misiuni. Întreaga Franţă era îngrozită şi tulburată, şi niciodată nu se auziseră atîtea imnuri de slavă şi de bucurie, atîtea cîntece de proslăvire. Monarhul nu se îndoia de sinceritatea acestei sumedenii de convertiri: autorii lor avuseseră grijă să-l lămurească şi să-l tămîieze dinainte. El sorbea cu desfătare otrava. Niciodată nu se crezuse mai mare în faţa oamenilor şi mai aproape de Dumnezeu, convins că a plătit destul pentru păcatele făcute şi pentru traiul scandalos[1].

Ludovic al XIV-lea a putut în sfîrşit semna revenirea la unitatea religioasă, încoronarea visului său de măreţie: pe 18 octombrie 1685, revocarea edictului de la Nantes ordona demolarea templelor, încetarea exerciţiilor spirituale, suprimarea şcolilor, botezul nou-născuţilor de către preoţi, exilarea pastorilor protestanţi, osîndirea la galere a protestanţilor care ar încerca să plece din regat. Fanatismul triumfa. Dar rezultatul era dezastruos pe plan economic: între două şi trei sute de mii de reformaţi – magistraţi, savanţi, meşteşugari, negustori – au ales exodul, sărăcind în mod periculos ţara[2].

Măsura drastică luată de suveranul restaurator al adevăratei credinţe i-a adus aplauze. La Bruyère şi La Fontaine au aprobat-o, Doamna de Sévigné, într-o scrisoare din 28 octombrie 1685, adresată lui Bussy Rabutin, a apreciat că dragonii au fost „misionari foarte buni" şi a comentat edictul în aceşti termeni: „Nimic mai frumos decît conţinutul lui şi niciodată un rege n-a făcut şi nu va face ceva mai însemnat". Bossuet, care va explica în a sa *Politique tireé des propres paroles de l'Ecriture sainte* (*Înţelepciunea ce reiese din chiar cuvintele Sfintei Scripturi*) că regele are datoria sacră de a proteja Biserica, revărsă valuri de elocvenţă pentru a celebra Revocarea în discursul funebru dedicat cancelarului Michel Le Tellier care-şi adusese şi el o contribuţie importantă. Astfel, spunea Vulturul din Meaux:

1. *Mémoires*, Paris, Pléiade, 1953, vol. IV, p. 1030.
2. Vezi ORCIBAL (J.), *Louis XIV et les protestants*, Paris, 1951; BONET-MAURY (G.), *Histoire de la liberté de conscience*, pp. 47-52.

...impresionaţi de atîta minunăţie, să ne deschidem inimile în faţa cucerniciei lui Ludovic; aclamaţiile noastre să se audă pînă la cer; şi să spunem acestui nou Constantin, acestui nou Teodosie, acestui nou Marcianus, acestui nou Carol cel Mare, ceea ce au spus cei şase sute treizeci de părinţi la conciliul din Calcedonia: „Tu ai întărît credinţa; i-ai exterminat pe eretici; aceasta e cea mai lăudabilă operă a domniei tale; aceasta îi este esenţa. Pentru tine nu mai există erezie. Numai Domnul a putut face această minune. Rege al cerurilor, ocroteşte-l pe regele pămîntului: aceasta e dorinţa Bisericilor; aceasta e dorinţa episcopilor.

Mai puţin înverşunat şi mai clarvăzător, mareşalul de Vauban se adresa regelui, în octombrie 1689, în broşura *Pour le rappel des Huguenots* (*În favoarea rechemării Hughenoţilor*). El arăta consecinţele economice şi demografice ale revocării, sărăcirea manufacturilor, ruinarea comerţului şi amintea că persecuţia a făcut martiri. „Regii, adăuga el, sînt într-adevăr stăpînii vieţilor şi bunurilor supuşilor lor, dar niciodată ai opiniilor lor, pentru că sentimentele interioare sînt în afara puterii lor şi numai Dumnezeu le poate îndruma cum vrea el"[1]. Nu-i lipsit de importanţă să reamintim aceste împrejurări tragice pentru a aprecia cum se cuvine acţiunea celui care a fost, în ultimii douăzeci de ani ai secolului, principalul apărător al toleranţei şi al libertăţii de gîndire.

Pierre Bayle

Al doilea fiu al unui pastor, Pierre Bayle s-a născut la Carla, în ţinutul Foix, la 18 noiembrie 1647. Familia şi regiunea erau sărace. Copilul îşi însuşeşte primele noţiuni la şcoala locală, după care tatăl său îl iniţiază în tainele limbilor latină şi greacă, adolescentul completîndu-şi singur instrucţia prin vaste lecturi. După o trecere pe la academia protestantă de la Puylaurens, îşi continuă studiile la Toulouse, la iezuiţi. La o lună de la sosirea sa aici, pe 19 martie 1669, se converteşte. Cum se explică această schimbare de opinie într-un timp record, anunţînd-o pe aceea a lui Rousseau la azilul de la Spirito Santo? Poate că va fi fost zguduit descoperindu-i pe controversiştii catolici. Nu pentru multă vreme. Pe 19 august 1670, la cincisprezece zile după ce-şi susţine teza de absolvire dedicată Sfintei Fecioare, tînărul Bayle dezertează şi reneagă catolicismul, decizie gravă întrucît cei recăzuţi în erezie riscau închisoarea şi expulzarea.

Refugiat la Geneva, deja devorat de o irezistibilă poftă de cunoaştere, devine preceptor la un notabil, apoi la Coppet, la un aristocrat. După cîteva luni petrecute la Rouen, e invitat, în 1675, de către Pierre Jurieu, ca titular al catedrei de filosofie la Academia din Sedan, unde predă timp de şase ani, citindu-i pe Malebranche, Spinoza, Montaigne, Gassendi, Naudé sau La Mothe Le Vayer. În 1681, cînd Academia din Sedan e desfiinţată, se orientează către catedra de istorie şi filosofie a Şcolii Ilustre din Rotterdam, Jurieu ocupînd aici catedra de teologie. Ţările de

1. BONET-MAURY (G.), *op. cit.*, p. 58; LAVISSE (E.), *Histoire de France*, vol. VII, pp. 57-80.

Jos cunoşteau pe atunci un regim de toleranţă şi de libertate a presei favorabil difuziunii ideilor; Bayle va desfăşura aici, pînă la moarte, o activitate prodigioasă, nu o dată în funcţie de circumstanţele istorice[1].

O primă ocazie de a se manifesta i se oferă în decembrie 1680, o dată cu trecerea unei comete pe deasupra Parisului. Acest fenomen natural provoacă o puzderie de articole şi de preziceri, stîrnind în acelaşi timp un val de panică în populaţia îngrijorată de această manifestare a mîniei divine. Dintr-o dată reapar la suprafaţă reziduuri de superstiţie, de astrologie şi de păgînism, care pe Bayle îl indignează[2]. În martie 1682, el publică *Lettre sur les comètes* (*Scrisoare despre comete*) devenită în anul următor *Pensées diverses sur la comète* (*Gînduri diverse despre cometă*). Scriind sub masca unui catolic, el pretinde să arate cît de mult a păstrat catolicismul urme de superstiţie şi de idolatrie, în ochii săi, mai nocive decît ateismul.

Se pretinde că aceste comete prevestesc mari catastrofe. Dar cine o pretinde? Poeţi amatori de miracole, istorici reproducînd spusele altora, teologi, fanatici, păgîni sau creştini, ai astrologiei, ai sacrosanctei tradiţii... Şi cine a demonstrat vreodată că au fost mai multe nenorociri în anii care au urmat trecerii unei comete? Sprijinindu-se pe argumente ce ţin de erudiţia istorică, Bayle arăta că aceste credinţe nu-s decît scorneli. Dar savanţii ce spun? Ca şi Cyrano, în scrisorile sale despre vrăjitori, Bayle susţine că „de multe ori savanţii nu-s mai breji ca oamenii de rînd" şi că „nu trebuie ca numele sau titlul de savant să ne impresioneze"[3]. Ce importanţă are că eşti savant dacă nu eşti temeinic informat asupra faptelor: „un martor care a văzut e mai demn de crezare decît zece care nu vorbesc decît din auzite." Pentru că nici numărul nu contează mai mult: „Voturile nu trebuiesc numărate, ci cîntărite". Şi nici chiar vechimea unor tradiţii: „E o pură iluzie să pretinzi că un sentiment ce se perpetuează din veac în veac şi din generaţie în generaţie nu poate fi în întregime fals. [...] Fiecare presupune că faptul a fost examinat cîndva şi că cei din Antichitate şi-au luat nişte precauţii împotriva greşelii; şi atunci continuă s-o prezinte posterităţii ca pe un fapt infailibil (vol. I, pp. 271-272). Toate acestea ţin de o idolatrie care a trecut din păgînism la creştinism. Nu se ştie oare că oamenii politici şi cuceritorii s-au priceput întotdeauna să profite de pe urma pretinselor proorociri pentru a-şi impune voinţa popoarelor lor (vol. I, pp. 205-209)? Pe scurt, „e ridicol să cauţi cauzele a ceva ce nu există", în funcţie de o falsă ştiinţă care preferă elucubraţiile abstracte observării realităţii:

> Această orînduială e, desigur, mai firească şi mai comodă decît aceea prin care se caută a se afla *ce e un lucru* înainte de a se fi pus întrebarea *dacă el există cu adevărat*. Există efectiv atîtea lucruri a căror cercetare ar putea ocupa studiul nostru, încît n-am găsi niciodată destule reproşuri de făcut acelora care-şi pierd vremea căutînd raţiunea

1. Pentru o biografie detaliată a lui Pierre Bayle, vezi LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle*, vol. I.
2. ADAM (A.), *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, vol. V, p. 232.
3. BAYLE (P.) *Pensées diverses sur la comète*, ed. citată de A. Prat. Ediţie nouă, revizuită de P. Rétat, Paris, Nizet, 1948, 2 vol., vol. I, pp. 133-134.

> a ceea ce nu există, [...] asemeni acelui Filosof care află plin de necaz că lîna de pe smochinele aduse pe masa lui provine de la cîte o oaie ce s-a încurcat în vreo tufă de lîngă tulpina smochinului; și se întristează atunci, căci pierde prin aceasta rodul unei visări destul de îndelungate și gloria de a-și fi imaginat, prin efortul gîndirii, o rațiune care arăta cum a fost produsă lîna asta de un copac (vol. I, pp. 137-138).

În fapt, regăsim aici principiul cartezian aplicat istoriei, documentul autentic substituindu-se evidenței: trebuie să-i citim pe istorici și să descifrăm tradiția în lumina unui raționalism critic, cu atît mai greu de practicat cu cît sîntem tributari prejudecăților noastre, obișnuințelor noastre mentale, credințelor noastre[1].

Dar dacă totuși cometele sînt niște miracole? Prudență: ceea ce trece drept miraculos „este adesea la fel de firesc ca lucrurile cele mai comune" (vol. I, p. 171)[2]. În afară de asta, dacă Dumnezeu ar fi făcut minuni pe timpul păgînilor, ar fi încurajat idolatria lor, pentru că ei cercetau sorții aducînd jertfe falșilor zei. Dumnezeu, e de la sine înțeles, poate înfăptui miracole „dar de aici nu rezultă că trebuie să-i ținem răi pe filosofii care respectă Natura atît cît se poate" (vol. I, p. 242). Atotputernicul nu s-ar deda la fapte care să servească la altceva decît la a-i face pe oameni fericiți sau la triumful adevăratei credințe. Or, cometele au favorizat mai curînd idolatria decît au contracarat ateismul: ele nu sînt deci minuni dumnezeiești. Bineînțeles – și Bayle se expune prin aceasta mîniei lui Jurieu – acest raționament nu-i valabil decît dacă se admite că „ateismul nu-i un rău mai mare ca idolatria" (vol. I, p. 303).

Să zăbovim o clipă. Li se atribuie ateilor toate ororile posibile, dar e de notorietate faptul că, printre păgini, cei ce erau cu deosebire răi nu erau atei. Atunci de unde această perseverare în greșeală? Căci se imaginează îndeobște că omul cu judecată tinde în mod firesc spre bine: dacă-i convins de existența unui Dumnezeu, de cea a răsplăților și a pedepselor *post mortem*, el va fi virtuos; dacă nu crede, el își va lăsa slobode toate pasiunile (vol. II, pp. 5-7). E adevărat în principiu, nu și în practică. Iată-i pe creștini:

> Dacă ați lăsa interpretarea moravurilor Creștinilor pe seama unor oameni dintr-o altă lume, cărora li s-ar spune doar că aceștia sînt ființe înzestrate cu rațiune și bun simț, doritori de fericire, convinși că există un Paradis pentru cei ce ascultă de legea lui Dumnezeu și un Infern pentru cei ce nu ascultă; ei bine, oamenii aceștia dintr-o altă lume n-ar putea să nu observe cît de mult se străduiesc creștinii să respecte preceptele Evangheliei; că pentru ei e la preț să strălucești în operele de binefacere, în rugăciune și în ignorarea injuriilor, dacă bineînțeles printre ei există vreunul capabil să-și insulte apropele. Dar cine ne asigură că ei ar emite o părere chiar atît de favorabilă? Ei nu i-ar considera pe creștini decît ca pe o abstracțiune; pentru că dacă i-ar observa cu amănuntul și prin toate imboldurile ce le determină faptele, ei și-ar mai schimba buna părere pe care și-au făcut-o și, de-ar fi să trăiască numai cincisprezece zile printre noi, ar declara că lumea asta nu se conduce după luminile conștiinței (vol. II, pp. 8-9).

1. LABROUSSE (E.) *Pierre Bayle et l'instrument critique*, pp. 43-48.
2. În tradiția reformată și așa cum va proceda mai tîrziu și Rousseau, Bayle consideră că miracolul e autentificat de către doctrină, și nu invers. El nu contestă, dar apreciază ca fiind mai apropiată de dumnezeire conservarea ordinii universului. Vezi LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle*, vol. II, pp. 319-320.

De ce această diferență? Pentru că, în cea mai mare parte a timpului, oamenii nu ascultă de principiile lor, ci „de pasiunea dominantă a inimii, de înclinația temperamentului, de forța obișnuințelor dobîndite, de gustul sau de sensibilitatea pe care o au pentru anumite obiecte" (vol. II, pp. 9-10). Ei se tem mai puțin de Dumnezeu decît de magistrat. Concluzie: credința și moravurile, evlavia și morala sînt lucruri distincte. Există răi printre credincioși, suflete curate printre cei fără de Dumnezeu, iar idolatrii nu-s în mod necesar mai virtuoși decît ateii. N-avem deci nici un motiv să credem că o societate de atei ar fi o societate criminală: ea și-ar avea, nici mai mult, nici mai puțin ca oricare alta, legile de cuviință și de onoare, oamenii săi cinstiți și femeile sale pline de pudoare, sufletele sale generoase și eroii săi capabili de fapte vrednice de laudă. Vor exista și crime, desigur, dar nu mai mult ca în altă parte (vol. II, pp. 102-105). Orînduiala socială are mai puțin nevoie de o credință, cît de un comportament susceptibil să facă posibilă existența colectivă[1]. Astfel, făcînd aluzie la păgîni, care ar putea foarte bine să fie creștini și mai ales catolici romani, Bayle conchide:

> Se vede că, dacă un om n-are Religie, nu înseamnă automat că el e predispus la tot felul de crime sau la tot soiul de plăceri. Rezultă numai că e înclinat spre lucruri pentru care temperamentul și spiritul său i-au pregătit sensibilitatea; și încă trebuie ca el să nu se teamă de justiția oamenilor, de vreo stricăciune sau de vreun blam. De unde rezultă că, în ce privește moravurile, un păgîn nu valorează neapărat mai mult ca un ateu (vol. II, p. 119).

Secolul al XVIII-lea va vedea în spusele lui Bayle semnalul unui atac generalizat contra religiei, în numele unui scepticism distrugător, dar nu putem uita că aceste *Pensées* (*Cugetări*) ale sale sînt o prelungire a tradiției calviniste a criticii aduse superstițiilor catolice, contemporanii văzînd în ele o pledoarie pentru cauza protestantă[2]. Susținînd că religia propagă rituri și nu virtutea, că omul ascultă mai curînd de temperament decît de principiile sale, el nu pretinde să ruineze religia, ci să arate de ce credința, oricare ar fi ea, nu garantează morala și că toleranța se impune ca necesară[3]. Cel puțin, Bayle a lansat ideea posibilității ateului virtuos, al cărui model, așa cum îl schițează în *Dictionnaire historique et critique*, e Spinoza (la Rousseau, încarnarea ateului este Wolmar din *La Nouvelle Héloïse*). O dată cu Bayle, chiar dacă paradoxul său nu constituia nicidecum o apologie a ateismului, ateul accede la respectabilitate.

Bayle va împinge și mai departe raționamentul său, publicînd, în 1704, *Continuation de Pensées diverses sur la comète* (*Continuare a gîndurilor*

1. LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle et l'instrument critique*, pp. 50-51.
2. REX (W.), *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, pp. 73-74.
3. RÉTAT (P.), introducere la *Pensées diverses*, pp. 15-16. NIDERST (A.), introducere la *Œuvres diverses*, Paris, Éditions Sociales, 1971, pp. 59-61.

diverse despre cometă). Filosoful revine asupra consimţămîntului general al popoarelor în ce priveşte existenţa unui Dumnezeu, asupra astrologiei, a superstiţiilor, a raporturilor moralei cu religia, a paralelei între păgînism şi ateism. Şi, mai ales, ajunge la concluzia şocantă, pe care o vom regăsi şi la Rousseau, că o societate compusă din creştini autentici n-ar fi viabilă, ci, dimpotrivă, sortită unei dezagregări rapide.

> Din cîte mi se pare, adevăraţii creştini se consideră pe pămînt drept pelerini în drum spre ceruri, unde ar fi adevărata lor patrie. Ei privesc lumea ca loc de exil şi şi-ar scoate-o din inimă, s-ar lupta la nesfîrşit cu propria lor natură pentru ca nu cumva să prindă gust pentru viaţa perisabilă, mereu atenţi să-şi mortifice carnea şi poftele, să-şi reprime dorinţa de îmbogăţire, de mărire şi de plăceri trupeşti, să-şi îmblînzească orgoliul care face insulta atît de greu de suportat. Nu s-ar desprinde nicicum de discursurile funebre şi de operele de caritate ca să alerge spre cîştig, nici chiar pe căi legitime; s-ar mulţumi cu hrană şi cu straie în felul apostolilor şi, departe de a se strădui să-şi înzestreze copiii, ei cred că le dau destulă avere învăţîndu-i să dispreţuiască bunurile de pe lumea aceasta, să nu se răzbune niciodată, să trăiască în austeritate, în dreptate şi în religie.

Ce s-ar întîmpla cu o astfel de societate constituită din „adevăraţi creştini" şi nu din „creştini cu gura"? Fără averi, soldaţi şi interese materiale, ea ar fi repede asuprită şi distrusă de vecinii săi mai puţin evlavioşi: o religie perfect practicată ar pune societatea în pericol.

În 1680, iezuitul Louis Maimbourg publică *Histoire du calvinisme*, în care, ca să flateze politica regală, îi descrie pe protestanţi drept cei mai înrăiţi duşmani ai Franţei: el refuză să accepte orice toleranţă şi susţine dreptul suveranului de a restaura unitatea credinţei. Doi ani mai tîrziu, Bayle ripostează cu o *Critique générale de l'Histoire du calvinisme*, arsă imediat. Abil, el se fereşte să-i ofenseze pe catolici şi să răspundă insultei cu insultă. Totuşi, recunoscîndu-i adversarului talentul, el îi aminteşte că „pana îi e ipotecată regelui contra unei sume frumuşele" şi că nu se poate împiedica „să-i fie milă de un istoric ce se lasă în mod jalnic pradă mîniei, din cauza prejudecăţilor ce ţin de educaţie, de raţiuni umane dar şi de o sută de alte iluzii nedemne de un Om"[1]. Bayle pune deci în evidenţă erorile, inexactităţile, exagerările şi contradicţiile adversarului său, subliniindu-i parţialitatea tendenţioasă care denaturează informaţia[2].

Intră apoi în miezul problemei. Pe ce anume se fondează dreptul la intoleranţă? Pe faptul de a deţine adevărul, răspund catolicii. Numai că toate părţile sînt convinse că-l deţin!

> Dacă, urmare a convingerii lor, ei socot că au dreptul să distrugă celelalte Secte, fiecare Sectă trebuie să aibă acelaşi drept, urmare a convingerii sale, de a-i distruge pe toţi cei ce nu-i împărtăşesc opiniile. Or, cum nu-i altă cale mai scurtă de a transforma lumea într-un Teatru al confuziei şi al măcelului, [...] e clar că adevărata Religie, oricare ar fi ea, nu trebuie să se prevaleze de vreun privilegiu pentru a-i violenta pe alţii, şi nici să pretindă că lucrurile pe care ea le poate face în nevinovăţie devin crime atunci cînd sînt făptuite de alţii (vol. II, p. 56).

1. BAYLE (P.), *Œuvres diverses*, cu o introducere de E. Labrousse, Hildesheim, Olms Verlag, 1964-1968, 4 vol., vol. II, pp. 9-10.
2. LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle*, vol. II, p. 35.

Cuvintele *Contrains-les d'entrer* (Constrînge-i să intre), luate în sens literal, ar îndreptăţi orice confesiune să-i persecute pe ceilalţi, ceea ce e contrar spiritului Evangheliei; orice comuniune opresivă se află în greşeală. Biserica se pretinde a fi infailibilă, dar unde e vorba de infailibilitate în Sfînta Scriptură? Catolicii susţin că oamenii simpli trebuie să se supună orbeşte şi că ei n-ar fi în stare să practice liberul examen, fiind incapabili să descopere singuri sensul cuvîntului lui Dumnezeu. Fie, replică Bayle, dar omul acesta simplu e oare în stare să aprecieze valoarea tradiţiei catolice pe care se fondează supunerea lui? „Or, dacă are timp, ştiinţă de carte şi cunoştinţele necesare pentru a înţelege singur articolul asupra autorităţii Bisericii, vă asigur, Domnule, că el poate înţelege şi multe altele" (vol. II, pp. 142-143). Faptul e acesta, conchide filosoful: Dumnezeu n-a vrut să ne dea un semn indiscutabil al adevăratei religii. Trebuie deci să respectăm drepturile conştiinţei, chiar dacă ea se înşală. Pentru că argumentul autorităţii e de neadmis, iar la evidenţă nu avem acces, singura atitudine posibilă e toleranţa.

Această ripostă avu consecinţe tragice. Anonimatul e repede destrămat şi, ca represalii, fratele lui Bayle, pastorul Jacob, e arestat în iunie 1685; el moare în închisoare, cîteva luni mai tîrziu. Revocarea edictului căpătă astfel pentru Bayle o semnificaţie personală dureroasă şi avea să-i inspire, una după alta, două lucrări de aprigă controversă.

Cum un avocat al Parlamentului, Jean Gautereau, publicase în 1684 un opuscul de propagandă intitulat pompos *La France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (*Întreaga Franţă catolică sub domnia lui Ludovic cel Mare*), Bayle îi răspunde pe un ton amar în *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (*Ce e întreaga Franţă catolică sub domnia lui Ludovic cel Mare*), apărută în martie 1686, în care denunţă cu indignare ruşinea „persecuţiei demonice" şi comportarea catolicilor: „E aşa de multă vreme de cînd cei ce şi-au luat acest nume au o comportare care îngrozeşte, încît un *honnête homme* ar trebui să simtă ca o insultă faptul de a fi numit Catolic, şi după cele ce le-aţi făcut de curînd în Regatul prea-Creştin, de-acum încolo ar fi totuna să spui Religie Catolică sau Religia oamenilor necinstiţi"[1]. Misionarilor le pasă la fel de puţin de adevărata credinţă, mulţumindu-se cu abjurări de formă: „Numai să-şi facă semnul crucii şi să meargă la liturghie, şi-i lăsaţi pe convertiţii voştri să facă ce le place" (p. 40). Ruşine unei Biserici care întrebuinţează „violenţa şi reaua-credinţă", converteşte copii de şapte ani, se impune cu cătanele, îi condamnă la galere pe cei care ar vrea să meargă în altă parte să-şi practice religia! Păgînii n-au procedat mai rău cu primii creştini.

În luna octombrie a aceluiaşi an, Bayle revine asupra problemei toleranţei într-un *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer* (*Comentariu filosofic asupra cuvintelor lui Isus*

1. *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, text publ. de E. Labrousse, Paris, Vrin, 1973, p. 34.

Hristos: Constrînge-i să intre) – principiul augustinian pe care se fonda dreptul la persecuţie. Ereticul nu trebuie condus prin silnicie la adevăr şi mîntuire? Bayle răspunde enunţînd un principiu intangibil: „Orice sens literal ce conţine obligaţia de a comite crime e fals". Silnicia e o insultă adusă moralei naturale şi moralei evanghelice, o ofensă adusă lui Dumnezeu. Se pretinde că diversitatea religiilor e cauza ruinei unui stat. Minciună: „Dacă pluralitatea religiilor dăunează unui stat, aceasta numai pentru că una dintre ele nu vrea s-o tolereze pe cealaltă"[1]. Dimpotrivă, dacă şi celelalte ar fi tolerate, fiecare confesiune ar rivaliza în cucernicie şi loialism. Desigur, admite Bayle, „cel mai frumos lucru ar fi acordul tuturor oamenilor, sau măcar al tuturor Creştinilor, asupra aceleiaşi profesiuni de credinţă. Dar cum e mai degrabă un lucru de dorit decît de sperat, [...] trebuie să reducem răul la cea mai mică dezordine posibilă; adică măcar să se tolereze unii pe alţii" (vol. II, p. 418). Iar această toleranţă trebuie să fie generală şi nu condiţionată, să-i înglobeze pe protestanţi, pe catolici, pe mahomedani, pe socinieni... Se va spune oare, aşa cum spun „semi-toleranţii", că nu trebuie acceptate decît sectele creştine, sau cele cu oarecare vechime? Cu asemenea argumente am avea poate dreptul să-i supunem la cazne pe Luther şi pe Calvin. Dar păgînii îl aveau pe acela de a-i extermina pe primii creştini! Luată *ad litteram*, doctrina Sfîntului Augustin ar justifica actele cele mai criminale. Or, „se poate întîmpla ca persecutatul să fie nevinovat, pe cînd persecutorul e întotdeauna nedrept" (vol. II, p. 456). Bayle depăşea astfel situaţiile de fapt şi măsurile contra protestanţilor pentru a ajunge la condamnarea principiului însuşi, ori de unde ar veni el, atitudine excepţională pe vremea aceea, cînd catolici şi reformaţi se anatemizau pe întrecute[2].

Principiul toleranţei se bazează pe incapacitatea omului de a se asigura în mod raţional de adevărul religios. În consecinţă, Bayle apără drepturile „conştiinţei rătăcitoare", adică eroarea de bună-credinţă, de vreme ce nici o certitudine nu e accesibilă:

> În starea actuală a lucrurilor, e cu neputinţă să ştim cu certitudine că adevărul pe care-l deţinem [...] e adevărul absolut; pentru că tot ce putem noi face este să fim pe deplin convinşi că deţinem adevărul absolut, că nu ne înşelăm, că doar ceilalţi se înşală, toate acestea fiind semne echivoce ale adevărului, de vreme ce le găsim şi la păgîni, şi la ereticii cei mai încăpăţînaţi. [...] Pentru că un papistaş e mulţumit de religia lui, un turc de a lui, un evreu de a lui, noi de a noastră. [...] Chiar şi cele mai false religii îşi au martirii lor, autorităţile lor indiscutabile, un anumit spirit de prozelitism. [...] Într-un cuvînt, nimic nu distinge la un om convingerea adevărului de convingerea minciunii. Ar însemna să ceri de la un om mai mult decît poate el face, să-i ceri să facă această deosebire. [...] În condiţia în care se află omul, Dumnezeu se mulţumeşte să-i ceară să caute adevărul cît mai conştiincios cu putinţă şi, atunci cînd va crede că l-a găsit, să-l îndrăgească şi să-şi ordoneze viaţa în funcţie de el. Ceea ce, aşa cum oricine poate vedea, e o dovadă că sîntem obligaţi să avem aceeaşi consideraţie pentru

1. *Œuvres diverses*, vol. II, p. 415.
2. LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle*, vol. II, pp. 523-524.

> adevărul presupus ca şi pentru adevărul real [...]. E suficient ca fiecare să scruteze sincer şi cu bună-credinţă lumina care-i vine de la Dumnezeu şi, urmînd-o, să îmbrăţişeze acea idee care i se pare mai rezonabilă şi mai conformă cu voinţa lui Dumnezeu. Prin aceasta este el drept-credincios faţă de Dumnezeu, deşi, printr-un defect pe care el nu-l poate evita, gîndurile sale nu sînt imaginea fidelă a realităţii lucrurilor. [...] Principalul e apoi o comportare virtuoasă. [...] De unde, trag concluzia că ignorarea bunei-credinţe dezvinovăţeşte pînă şi în cazurile cele mai criminale, [...] astfel încît un eretic de bună-credinţă, şi chiar un necredincios de bună-credinţă, nu va fi pedepsit de Dumnezeu decît pentru faptele rele ce le va fi făcut ştiind că ele erau rele. Pentru cele făptuite cu gîndul, vreau să zic cu o conştiinţă pe care nu şi-a orbit-o el însuşi cu răutate, n-aş putea să zic că sînt o crimă (vol. II, pp. 437-442).

Nu sîntem prea departe de încercarea de a aduce credinţa în planul moralei. Dogmatismului, Bayle îi opune drepturile imprescriptibile ale acestei conştiinţe sincere: „Tot ce se face prin siluirea conştiinţei e un păcat" (vol. II, p. 422). În numele teoriei „conştiinţei rătăcite", dacă adevărul are dreptul de a nu fi persecutat, convingerea deţinerii adevărului trebuie să dispună de acelaşi drept, pentru că orice om care-şi urmează conştiinţa procedează corect şi ascultă de glasul lui Dumnezeu. Aşadar,

> ...prima şi cea mai indispensabilă dintre toate obligaţiile noastre e aceea de a nu acţiona contra inspiraţiei conştiinţei, iar orice acţiune făcută în contradicţie cu luminile conştiinţei este esenţialmente rea. [...] Există o lege eternă şi imuabilă care-l obligă pe om, sub ameninţarea celui mai mare păcat de moarte pe care-l poate comite, să nu facă nimic în dispreţul conştiinţei şi în ciuda principiilor acesteia (vol. II, p. 425).

Dar dacă aceeaşi conştiinţă impune ea însăşi persecuţia? De neconceput, întrucît aceasta ar însemna negarea moralei şi a milosteniei evanghelice. Fondată pe dreptul la eroarea de bună-credinţă, doctrina toleranţei duce la aceea a libertăţii de conştiinţă. Aceasta presupune raportarea nu la autoritate, ci la subiectivitatea fiecăruia, la acea conştiinţă pe care Rousseau o va defini „un instinct divin", prea adesea înăbuşit de pasiuni şi de prejudecăţi. Panta e periculoasă, după cum considera Jurieu. Dacă nu există adevăr indiscutabil, dacă dogmele universale sînt negate, ele rămîn credinţe individuale, toate contradictorii, dar toate legitime, întrucît nici una nu valorează mai mult decît celelalte[1].

Acest remarcabil liberalism în materie de delict de opinie nu cunoaşte, la Bayle, decît o singură excepţie: ea se referă la ateu, adică la cei ce profesează o doctrină socialmente subversivă; această restricţie însăşi îşi are obîrşia în doctrina sa asupra conştiinţei rătăcite[2]. Într-adevăr, ereticul nu dăunează societăţii dacă aceasta e tolerantă. Nu se poate recurge la forţă pentru a-l convinge, pentru că ea nu duce decît la false convertiri; în sfîrşit, ereticul, credincios în adîncul conştiinţei sale, nu-l supără pe

1. NIDERST (A.), introducere la *Œuvres diverses*, p. 107.
2. LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle et l'instrument critique*, pp. 85-90.

Dumnezeu. Nu e şi cazul ateului, care-şi bate joc de legea naturală şi civilă şi ale cărui propovăduiri sînt dăunătoare pentru stat. Împotriva lui, „braţul secular poate face tot ce găseşte potrivit, pedepsindu-l nu pentru credinţa lui – căci n-are –, ci ca răzvrătit":

> După principiile mele, nimeni nu poate fi pedepsit pentru că se amestecă în discuţii asupra dogmei; şi iată-i astfel pe atei în drept să-şi declame pretutindeni unde găsesc de cuviinţă, teoriile lor în contra lui Dumnezeu şi a Religiei. Neg această consecinţă în primul rînd pentru că magistraţii, fiind obligaţi prin legea eternă să menţină liniştea publică şi siguranţa tuturor membrilor societăţii pe care o conduc, pot şi trebuie să-i pedepsească pe toţi cei ce aduc atingeri legilor fundamentale ale statului, şi printre care sînt socotiţi de obicei şi toţi cei ce neagă providenţa sau orice frică de Justiţie şi de Dumnezeu. Dacă această raţiune nu-i suficientă, iată şi o a doua. [...] Faptul că un ateu, neputînd fi niciodată împins să dogmatizeze din motiv de conştiinţă, nu va putea invoca magistraţilor această maximă a Sfîntului Petru, „e mai bine să asculţi de Dumnezeu decît de oameni". [...] Un ateu, lipsit cum este de această protecţie, rămîne expus la toate rigorile legii şi, de îndată ce va vrea să-şi exprime părerile asupra interdicţiei la care-i supus, va putea fi pedepsit ca un răzvrătit care, considerînd că nu există nimic mai presus de legile umane, îndrăzneşte totuşi să le calce în picioare (vol. II, p. 430).

Notorietatea lui Bayle a crescut şi mai mult o dată cu publicarea marelui său *Dictionnaire historique et critique* (*Dicţionar istoric şi critic*, 1695-1696), conceput iniţial ca un corectiv al lucrărilor înaintaşilor săi şi mai ales al *Dicţionarului* abatelui Louis Moreri. Fidel metodei sale, el ironiza greşelile, denunţa spiritele partizane şi-şi făcea din obiectivitate prima datorie de istoric cinstit. La curent cu lucrările lui Spinoza şi ale lui Richard Simon, el abordează problemele exegezei biblice cu o franchiţă care-l expune acuzelor de a fi introdus „obscenităţi" în articolele consacrate lui David, lui Avraam ori Solomon şi de a se arăta prea reticent în problema miracolelor [1]. Lecţia de toleranţă a lui Bayle i-a iritat pe catolicii şi pe hughenoţii extremişti, iar coreligionarul său, Jurieu, l-a acuzat că profesează „un deism curat" [2]. Atitudinea sa critică l-a făcut să fie considerat multă vreme drept un precursor al Iluminismului, care s-a inspirat într-adevăr din opera sa ca dintr-un arsenal contra fanatismului, dar Bayle rămîne un om al timpului său, angajat în tradiţia calvinistă [3]. Gîndirea lui proprie

1. NIDERST (A.), introducere la *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Éditions Sociales, 1974, pp. 21-26.
2. Cei doi, prieteni odinioară, se certaseră din motive politice. Partizan al absolutismului, care reprezenta în ochii săi supremaţia unei puteri civile, singura în stare să supună clerul, Bayle considera că protestanţii nu trebuie să apară ca răzvrătiţi dacă vor să mai facă posibil un compromis cu catolicii. Jurieu, convins de victoria finală, îndemna la susţinerea lui Wilhelm al III-lea de Nassau, rege al Angliei, contra Franţei. Vezi LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle et l'instrument critique*, pp. 76-80.
3. Vezi *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, studii şi documente publicate în coordonarea lui P. Dibon, Paris, 1959; RÉTAT (P.), *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, Paris, 1971. Pentru edificare asupra dezbaterilor din vremea aceea: WHELAN (R.), *The Anatomy of superstition*, Oxford, 1989.

nu-i lesne de surprins. Scepticismul său, refuzul sistemelor, relativizarea adevărului religios, critica superstiţiei şi a credulităţii, demonstrarea viabilităţii unei societăţi atee îl apropie de curentul libertin, iar modul lui de a pune în evidenţă contradicţiile dintre raţiune şi ortodoxie putea să-i conducă pe cititorii săi spre impietate [1]. Dar acţiunea distructivă nu merge niciodată pînă la ultimele ei consecinţe: Bayle a dat întotdeauna asigurări că este fidel ortodoxiei reformate şi, ca Montaigne mai înainte, se opreşte în faţa prăpastiei pentru a se refugia în fideism. Ne putem, desigur, sprijini pe raţiune, dar el însuşi se fereşte de excesele raţionaliste, iar Revelaţia i se pare indispensabilă: „Să nu vă închipuiţi că fără ajutorul cerului, fără milostenia lui Dumnezeu, fără luminile Sfintei Scripturi, veţi găsi cu uşurinţă calea cea dreaptă". Sinceritate sau adeziune de principiu [2]? Cel puţin a făcut auzită vocea toleranţei şi a justificat drepturile conştiinţei individuale. Epuizat de o muncă istovitoare, Bayle moare la Rotterdam, la 20 decembrie 1706.

Fontenelle

Apropiat de Pierre Bayle, contemporanul său, Bernard Le Bovier de Fontenelle, născut la Rouen în 1657, e destinat să devină singurul centenar al literaturii franceze. Multe lucruri îi despart totuşi, începînd cu personalitatea şi cariera lor. Nepot al lui Corneille, Fontenelle intră de timpuriu în viaţa literară şi-şi exersează talentele în toate genurile, de la dialoguri între morţi la opera muzicală, trecînd prin nuvelă, poezie şi teatru. Se bucură de mult succes, încă din 1683, cu *Lettres galantes du chevalier d'Her**** (*Scrisorile galante ale cavalerului d'Her****), descriere gen „rococo" a Parisului şi a provinciei, şi cunoaşte gloria în 1686 cu *Entretiens sur la pluralité des mondes* (*Convorbiri despre pluralitatea lumilor*) sau astronomia pentru doamne. Pe cît e Bayle de erudit, pierzîndu-se în nesfîrşite digresiuni, pe atît îşi însuşeşte Fontenelle tonul unui vulgarizator abil, practicînd insinuarea fără a avea aerul de a o face. Ales la Academia franceză la treizeci şi patru de ani şi secretar al Academiei de ştiinţe la patruzeci şi doi, Fontenelle s-a priceput, fără a se compromite niciodată prea tare, să gîndească liber şi să trăiască liniştit.

Erudit şi liber cugetător. În *Nouvelles de la République des Lettres* (*Ştiri din Republica literelor*), periodic fondat de Bayle – care nu bănuia vicleşugul – apare în ianuarie 1686, sub forma unei scrisori sosite din Batavia, *Relation de l'île de Borneo* (*Relatare din insula Borneo*), mic text îndrăzneţ şi impertinent care-şi bătea joc de tradiţia iudeo-creştină făcînd aluzie la realitate. În Borneo, la moartea reginei Mliseo [Solime, adică Ierusalim], fiica sa Mreo [Roma] îi succede la tron, modificînd puţinel principiile guvernării precedente. Ea pretinde ca miniştrii să fie eunuci [celibatul preoţilor], reduce „la jumătate sumele date de celelalte regine" pentru banchete [aluzie la comuniunea sub cele două specii], îi aruncă

1. NIDERST (A.), introducere la *Œuvres diverses*, pp. 32-38.
2. LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle*, vol II, p. 315 (unde este citat textul lui Bayle, vol. II, p. 173).

pe nemulţumiţi în închisori, de unde ies contra unor sume de bani [indulgenţele], pune ca favoriţii mai importanţi să fie îmbălsămaţi [cultul sfinţilor]. Într-o bună zi, se prezintă Eenegu [Geneva], care pretinde a fi fiica legitimă a lui Mliseo, căreia îi seamănă într-adevăr, şi rîvneşte la puterea surorii mai mari. Se dezlănţuie o luptă aprigă şi nedecisă; se conturează totuşi triumful lui Mreo, care a obţinut de curînd o importantă victorie asupra surorii sale [revocarea edictului de la Nantes]. Această ironie insolentă nu era lipsită de riscuri: cînd Fontenelle îşi dădu seama că imprudenţa sa îl putea duce la Bastilia, el se grăbi să se răscumpere cu un poem asupra *Triumfului religiei sub Ludovic cel Mare* (*Le Triomphe de la religion sous Louis le Grand*), scris în spiritul unui cuminte conformism[1].

În 1683, savantul olandez Van Dale publicase un opus voluminos, *De oraculis ethnicorum*, unde dovedea că prezicătorii păgîni n-au fost reduşi la tăcere o dată cu venirea lui Mesia, aşa cum susţineau apologiştii catolici, şi că profeţiile lor nu erau opera demonilor, ci a unor vicleni impostori[2]. În 1687, Fontenelle se apucă să prelucreze spre popularizare această materie rebarbativă într-o *Istorie a oracolelor* (*Histoire des oracles*). Van Dale, protestant, voia să ruineze fabulele catolicismului. Fontenelle pretinde să demonstreze universalitatea erorii şi să spulbere credinţa în supranatural[3].

El începe prin a preciza că în noţiunea de oracol nu include şi magia, indiscutabil legată de diavol[4], concesie necesară ortodoxiei catolice. Afirmă apoi că oracolele păgîne, de la Delphi sau Dodona, nu erau guvernate de demoni, aşa cum îşi imaginau primii creştini. Ca şi Bayle, el pune în chestiune tradiţia, vehicul al unor poveşti de neverificat, în care se crede astăzi pentru că aşa s-a crezut dintotdeauna; şi tot ca şi Bayle, el invită la o examinare mai îndeaproape a lucrurilor. Iată celebrul apolog al dintelui de aur, deja utilizat de Naudé şi de Van Dale, şi în care Fontenelle trece progresiv de la tonul glumeţ la unul mai serios şi la o veritabilă lecţie de spirit critic şi de liber examen:

> Să luăm aminte la faptă înainte de a ne preocupa de cauză. E adevărat că această metodă pare cam lentă pentru cea mai mare parte a oamenilor, care aleargă bincînţeles la cauză şi trec pe deasupra adevărului de fapt; dar în sfîrşit, vom evita ridicolul de a fi găsit cauza a ceva ce nu există.
> Peste acest bucluc au dat, într-un fel hazliu, pe la sfîrşitul veacului trecut, cîţiva germani şi nu mă pot opri să vă povestesc întîmplarea. Aşadar, în 1593, circulă zvonul cum că, după ce unui băieţel de şapte ani din Silezia i-au căzut dinţii, în locul unei măsele căzute i-a crescut alta, de aur. Horstius, profesor de medicină la Universitatea din Helmstad, scrise în 1595 povestea acestei măsele, pretinzînd că ea era în parte naturală şi în parte miraculoasă, că adică i-a fost trimisă acestui băiat de Dumnezeu, ca să-i consoleze pe creştinii învinşi de turci. Închipuiţi-vă ce consolare şi ce legătură între această măsea, creştini şi turci. În acelaşi an, ca nu cumva măseaua de aur să fie neglijată de istorici, Rullandus i-a mai consemnat o dată povestea. Doi ani mai tîrziu, Ingolsteterus, alt învăţat, cumpătu în scris opiniile lui Rullandus despre măseaua de aur, iar acesta compuse pe loc o frumoasă şi doctă replică. Un alt mare om, pe nume Libavius, adună tot ce s-a scris despre măsea şi adăugă propriile-i concluzii. Nimic nu mai lipsea atîtor frumoase opusuri decît să fie adevărat că măseaua era de aur. Dar cînd un orfevru o examină, el descoperi că măseaua era doar învelită cu o foiţă de aur aplicată cu multă măiestrie; numai că mai întîi s-au scris cărţile şi abia pe urmă l-au consultat pe aurar.
> Nimic mai firesc decît să vezi că se întîmplă tot aşa şi în alte domenii, [...] Nu numai că nu sîntem în posesia principiilor ce duc la adevăr, dar chiar avem altele care se potrivesc foarte bine cu neadevărul. [...] Dezbatem asupra a ceea ce au spus istoricii, dar istoricii aceştia nu vor fi fost ei pătimaşi, creduli, slab pregătiţi sau neglijenţi? Ne-ar trebui unul care să fi fost de faţă la toate, obiectiv şi atent.
> Şi, mai ales atunci cînd se scrie despre fapte ce au legătură cu religia, e destul de greu ca, după partea pe care se situează, autorul să nu dea unei false religii avantaje nemeritate sau să atribuie celei adevărate avantaje false de care n-are nevoie. Totuşi el ar trebui să ştie că niciodată nu poţi adăuga adevăr religiei adevărate şi nici să le aprobi pe cele false. (pp. 30-34).

Satira doctorilor cu nume luate parcă din Molière nu diminuează cu nimic seriozitatea demonstraţiei. Scriptura nu afirmă nicăieri că diavolii ar fi prezidat oracolele, şi numeroşi filosofi păgîni n-au găsit niciodată nici cel mai mic element supranatural. Ce e Delphi? Pe muntele Parnas, o bortă din care ies emanaţii vulcanice mai mult sau mai puţin halucinogene: „Poate că cineva ameţit de ele să fi început a vorbi fără să ştie ce zice şi s-a întîmplat să spună vreun adevăr. Îndată s-a şi crezut că trebuie să existe ceva divin în emanaţii" (p. 98). Ignoranţă şi superstiţie. De fapt, prezicătorii erau cumpăraţi sau preoţii aveau vreun interes să-i înşele pe naivi, doar că aveau grijă să dea sentinţe echivoce, întotdeauna verificate de eveniment: diavolul nici n-avea ce căuta pe-acolo.

E adevărat că oracolele au încetat a mai fi consultate o dată cu venirea lui Hristos? Nici măcar. Cucerirea romană le dăduse, e adevărat, o lovitură fatală, la fel şi creştinismul: „şmecheria Oracolelor era prea grosolană ca să nu fie descoperită pînă la urmă" (p. 193). Dar cauzele dispariţiei lor sînt naturale, istorice sau sociologice, şi nu pot fi imputate apariţiei şi răspîndirii creştinismului. Pe scurt, „Oracolele n-au încetat să funcţioneze decît o dată cu păgînismul, iar păgînismul n-a dispărut o dată cu venirea lui Isus Hristos" (p. 164), el se menţine pînă în timpurile lui Constantin şi Teodosie... Acolo unde unii vedeau o intervenţie miraculoasă n-a mai rămas decît un mecanism istoric şi uman. Astfel, observă A. Niderst, făcînd să interfereze păgînismul şi creştinismul, Fontenelle ruina ideea revelaţiei, sugera că religiile succesive urmează evoluţia naturii umane şi că aceleaşi cauze care au erodat odinioară păgînismul ar putea foarte bine să ameninţe într-o zi şi creştinismul[1]. Atacul contra unei religii

1. Putem citi „Relatare din insula Borneo" în *Fontenelle. Textes choisis*, Introd. de M. Roelens, Paris, Éditions Sociales, 1966, pp. 80-82.
2. Problema oracolelor îi interesase deja pe numeroşi savanţi. Vezi MARCIALIS (M.T.), *Fontenelle. Un filosofo mondano*, pp. 122-125.
3. NIDERST (A.), *Fontenelle à la recherche de lui-même*, p. 287.
4. *Histoire des oracles*, ed. crit. de L. Maigron, Paris, Cornély, 1908, p. VI.

1. NIDERST (A.), *op. cit.*, pp. 295-296; CARRÉ (J.-R.), *La philosophie de Fontenelle*, p. 446.

defuncte putea viza la fel de bine şi o religie în vigoare: respectul faţă de cei din vechime, gustul pentru supranatural, ponderea tradiţiei sînt la originea credinţelor, oricare ar fi ele[1].

De l'origine des fables (*Despre originea născocirilor*), lucrare compusă între 1691 şi 1699, publicată abia în 1724, se ocupă de istoria erorilor spiritului uman. Miturile greceşti, explică Fontenelle, ne sînt atît de familiare încît am uitat că nu-s decît „un morman de himere, de vise şi de absurdităţi"[2]. Produse ale ignoranţei, „miracolele" se transmit din generaţie în generaţie, mereu îmbogăţite cu noi amănunte în poveşti din ce în ce mai deformate. În acelaşi timp, o filosofie rudimentară şi-a fixat ca obiectiv cercetarea cauzelor. Care-i originea tunetului, a trăsnetului? Zeii, bineînţeles, făcuţi după chipul şi asemănarea omului şi dotaţi cu atributele respectate ale puterii. Apare cumva un om cu originea obscură, dar înzestrat cu vreo însuşire extraordinară? E cu siguranţă un fiu al acelor zei. Poate că primul povestitor nu credea nici el decît pe jumătate în povestea lui, numai că ea a fost ornată, înfrumuseţată, iar „respectul orb pentru antichitate" a făcut restul. Toate popoarele – şi grecii, şi egiptenii, şi chinezii sau americanii – au început cu fabule – mituri – destul de asemănătoare, „după cum aceeaşi ignoranţă a provocat cam aceleaşi efecte", afară de, e cazul s-o spunem, „poporul ales la care, prin grija deosebită a providenţei, s-a păstrat adevărul" (pp. 32-33). Ulterior, popoarele s-au amestecat, amestecîndu-şi şi mitologiile, care „s-au transformat în religii". A venit apoi scrisul, care le-a răspîndit şi le-a fixat în tradiţie. În sfîrşit, pe măsură ce ignoranţa se estompa, minunile au devenit tot mai rare, filosofiile mai puţin simpliste; istoria a început a se scrie „într-un mod mai rezonabil"; dar şi în mituri au început, vai, a fi căutate înţelesuri ascunse, adică „secretele fizicii şi ale moralei". Istoria miturilor este istoria supranaturalului: „Să nu căutăm aşadar în fabule altceva decît istoria erorilor spiritului uman. [...] Oamenii se aseamănă atît de mult, încît nu există popor ale cărui plăsmuiri să nu ne provoace spaime" (pp. 39-40). Concluzie redutabilă: invitîndu-ne să reconsiderăm istoria miturilor păgîne, Fontenelle ne invită să reconsiderăm însăşi istoria creştinismului.

Acest mic text face din Fontenelle un întemeietor al comparatismului în materie de istorie a miturilor şi a religiilor. El a înţeles că miturile ţin de o mentalitate primitivă, că religiile sînt produse ale conştiinţei umane chiar dacă, mai tîrziu, unii impostori au profitat de ele pentru a înşela poporul „predestinat să fie păcălit de toţi"[3]. În plus, dacă toate miturile se aseamănă, aceasta nu se datorează, aşa cum se spune îndeobşte, faptului că ar fi deformări ale Sfintei Scripturi sau expresia „unor presentimente păgîne" ale adevărului, ci identităţii procesului genetic, legat de natura spiritului uman. Cu mai multă dezinvoltură decît Bayle, Fontenelle afirmă necesitatea examenului critic al faptelor şi al tradiţiilor. Fidel unui curent venit dinspre Lucreţiu şi Cicero şi trecut prin libertinajul erudit, el se străduieşte să elibereze mentalităţile de superstiţie şi de credulitate.

1. MARCIALIS (M. T.), *op cit.*, p. 136.
2. *De l'origine des fables*, ed. crit. de J.-R. Carré, Paris, Alcan, p. 11.
3. CARRÉ (J.-R.), *op. cit.*, pp. 138-139.

Cărările romanescului

Întrucît era periculos ca anumite opinii să fie avansate într-o lucrare filosofică, au fost căutate căi ocolite pentru a le exprima deghizate în haina fanteziei şi a imaginaţiei, astfel că, între 1675 şi 1720, văd lumina tiparului numeroase călătorii imaginare cu referire expresă la contextul istoric de criză. Pe fundalul sinistru al războaielor, al foametei, al dragonadelor şi al revocării edictului de la Nantes, tendinţa compensatorie a speculaţiei utopice trebuia să-şi găsească şi ea un drum de afirmare.

Încă din secolul al XVI-lea, povestirile de călătorie răspîndiseră moda relativismului susceptibil de a captiva un public din ce în ce mai larg. Se caută nu doar pitorescul sau divertismentul exotismului: „Cărţile de călătorie, scria Charles Sorel, sînt romane filosofice", iar La Bruyère, în capitolul „Des esprits forts", denunţă pericolul pe care-l reprezintă pentru religie cei ce se arată a fi prea curioşi faţă de credo-urile naturiste şi exotice. Sub forma sa romanescă, orice călătorie imaginară devine într-adevăr redutabilă, pentru că nici gîndirea libertinilor care erodează tradiţia încă de la începutul secolului dar, elitistă fiind, rămîne rezervată celor ce s-au „deşteptat", nici manuscrisele clandestine, costisitoare şi destinate unui public privilegiat, nici erudita şi solida exegeză biblică nu sînt la îndemîna a ceea ce numim un *honnête homme*. De acum înainte, călătoriilor imaginare le revine adesea misiunea de a difuza fără prea multe riscuri ideile subversive. Scrierilor cvasi-secrete, destinate unor cercuri restrînse, autorii le preferă acum scrisul aluziv ce recurge la o ficţiune al cărei neverosimil constituie o garanţie contra fulgerelor cenzurii. La sfîrşitul secolului al XVII-lea şi la începutul secolului următor, unele din aceste texte au putut servi la difuzarea agnosticismului, a deismului şi chiar a ateismului[1].

Primul dintre aceste romane este opera lui Gabriel de Foigny, născut pe la 1630, undeva lîngă Reims. Acest straniu personaj, după ce a depus jurămînt pentru ordinul cordelierilor, abjură în 1666, pentru a se stabili la Geneva, de unde, din cauza scrierilor sale puţin ortodoxe şi a unui scandal de moravuri, e expulzat în 1683. Renegatul se pocăieşte şi se retrage la o mănăstire din Savoia, unde moare în 1692. În 1676, Foigny publicase un roman extravagant, *La Terre australe connue* (*Pămîntul austral cunoscut*), descriere a unui popor de hermafroditi, absolviţi de păcatul originar şi trăind într-un comunism desăvîrşit, ignorînd orice formă de guvernare şi orice ierarhie socială. Consiliul de la Geneva n-a întîrziat să descopere în el „lucruri ciudate, contrare Sfintei Scripturi şi Religiei".

Religia australienilor e într-adevăr foarte puţin ortodoxă. Ei îl adoră pe Haab, desemnat fără înconjur ca fiind Cel de Neînţeles: „Se presupune că există, e cinstit pretutindeni cu cele mai mari onoruri imaginabile: dar tinerii sînt învăţaţi să i se închine fără ca numele lui să fie pronunţat şi li

1. Vezi TROUSSON (R.), *Le problème religieux dans les voyages imaginaires au seuil des Lumières*, pp. 25-43. Despre utopiile şi călătoriile imaginare din această epocă, a se vedea lucrările, citate în bibliografie, semnate de A. Rosenberg, L. Leibacher-Ouvrard, J.M. Racault, P. Ronzeaud, H.G. Funke, R. Trousson.

se spune că nu se poate vorbi de perfecţiunile lui fără a-l ofensa. De unde rezultă că s-ar putea spune că mareea Religie constă în a nu vorbi deloc despre religie"[1]. În acord cu creştinismul, ei admit că existenţa naturii dovedeşte necesitatea „unei prime Fiinţe care, neavînd nici un principiu, să fie la originea tuturor celorlalte", căci, spre deosebire de Gassendi şi de Cyrano, Foigny neagă materialismul atomist, „blasfemie inadmisibilă", mai întîi pentru că diversitatea lumii e incompatibilă cu omogenitatea materiei, apoi pentru că „a raporta tot ceea ce vedem la cazuri întîmplătoare care să nu aibă nici un alt principiu decît mişcarea locală şi întîlnirea mai multor corpuri mici, înseamnă a intra în nişte încurcături pe care nu le vom descurca niciodată" (pp. 115-116). Ei cred, aşadar, în „marele arhitect şi supremul moderator", dar acest Dumnezeu, „care nu se arată mai mult decît n-ar exista", nu acţionează „decît în mod universal şi fără particularităţi" (p. 117). Ca şi Naudé sau La Mothe Le Vayer, Foigny îl înlocuieşte pe Dumnezeul personal din Biblie cu un Dumnezeu indiferent faţă de pămînt, foarte apropiat de o lege supremă, o inteligenţă ordonatoare şi conservatoare care-l anunţă pe Ceasornicarul voltairian. Australienii nu admit decît conceptele accesibile raţiunii şi resping orice providenţialism. Din acest postulat raţionalist decurge refuzul rugăciunii prin care se cere ceva. Australienii, concepînd divinitatea „drept incapabilă de schimbare şi voind întotdeauna ceea ce e perfect", a o ruga înseamnă a presupune că ea ignoră ce dorim noi – „blasfemie" – sau că noi i-am putea îndupleca voinţa – „o impietate" (p. 128). Fără cult şi nici Biserică, ei îl adoră pe Creator în tăcere, agnosticismul implicînd în mod logic toleranţa şi obligaţia de „a lăsa pe fiecare liber să creadă ceea ce-i sugerează propriu-i spirit" (p. 119).

Australienii sînt indignaţi în faţa ipotezei unei revelaţii particulare şi a unui Dumnezeu pedepsindu-i pe cei ce n-au crezut după adevărata credinţă: „Cum să credem [...] că Haab s-a adresat mai degrabă unora decît altora?" (p. 122). Ca şi în cazul celebrei cine din *Zadig*, deismul îi uneşte pe oameni, în timp ce revelaţia îi dezbină. Pretinsele minuni nu dovedesc nimic întrucît sînt contestate, şi o astfel de credinţă are drept fundament „credulitatea celor ce se lasă şi mai uşor convinşi" (p. 123). Doctrina australiană asupra naturii şi destinului sufletului nu e mai conformă cu tradiţia": „A distinge între sufletul unui om şi trupul său e ca şi cum ai despărţi o parte de cealaltă parte, e o eroare încă şi mai mare. Coeziunea acestor două părţi e de asemenea natură încît una e absorbită în cealaltă" (p. 92). De natură materială, după tradiţia epicureică şi stoică, sufletul e integrat, după moarte, în ciclul universal. Nici protestant, nici catolic, nici ateu, nici materialist, Foigny profesează o religie naturală a cărei universalitate e garantată de raţiune, iar demonstraţia e împrumutată, în cea mai mare parte, din arsenalul libertin[2].

Dacă Foigny s-a bucurat de o reală audienţă, el a avut totuşi mai puţini cititori decît Denis Veiras, autorul celebrei *Histoire de Sévarambes* (*Istoria Sevarambilor*), ale cărei cinci volume au apărut între 1677 şi 1679.

1. FOIGNY (G. de), *La Terre australe connue*, ed. de P. Ronzeaud, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1990, p. 113.
2. Vezi RONZEAUD (P.), *L'utopie hermaphrodite*, pp. 208-211.

Născut pe la 1630, acest protestant, izgonit de revocarea edictului de la Nantes, emigrează în Olanda, unde moare pe la 1700. În ochii săi, importanţa religiei e înainte de toate de natură sociologică: printr-o abilă înşelătorie, Sévarias, legislator imaginar, nu ezită să facă o falsă minune, întemeindu-şi puterea pe dreptul divin, reamintind astfel de tradiţia libertină care fonda puterea pe teama de zei. Critica imposturii întemeietorilor religiei culminează cu povestea lui Omigas, care a ştiut să-şi aservească o plebe credulă şi ignorantă:

> Omigas se lăuda că-i fiul Soarelui şi [...] îşi făurise reputaţia de divinitate prin felurite şiretlicuri şi prin mai multe false minuni. [...] Cunoştea şi taina vindecării cîtorva boli, ceea ce-i crescuse faima printre neamurile ignorante, care luau drept minuni simple efecte naturale. [...] Era un bărbat frumos, avea darul vorbirii şi le spunea pe toate cu un aer şi cu o graţie care-i fermecau pe toţi ascultătorii. [...] Acest impostor dobîndi în puţină vreme aşa o reputaţie printre oamenii de rînd încît îl urmau peste tot şi-i arătau o supunere oarbă. Îi amăgea din cînd în cînd pe orbi şi pe şchiopi ca şi pe alţii, suferind de diferite maladii, pe care el pretindea că le vindecă în numele Soarelui. Şi pentru a avea şi mai mult prestigiu, şi i-a asociat pe unii dintre ei ca să vorbească despre minunile şi despre sfinţenia lui, iar aceştia nu pridideau să exagereze totul în folosul lui[1].

Ficţiunea e transparentă şi-l trimite pe cititor la Moise sau la Isus: episodul constituie o critică radicală a fundamentelor unei religii teiste.

În contrast cu acestea, Veiras descrie credo-ul Sevarambilor care, „fără să fi văzut vreodată Evanghelia, îi respectă mai bine regulile [...] decît creştinii înşişi" (vol. IV, p. 11). Ei recunosc un fel de trinitate raţională: un „Dumnezeu suveran şi independent, care-i o Fiinţă eternă, fără sfîrşit, atotputernică, dreaptă şi bună" (vol. IV, pp. 294-295), dar care, ca la Foigny, rămîne necunoscută spiritului uman: apoi Soarele, adică un „Dumnezeu subordonat, [...] ministru vizibil şi glorios" al Marii Fiinţe, şi, în sfîrşit, o zeiţă a patriei. Cultul şi sacrificiile îi sînt adresate Soarelui, manifestare naturală a puterii divine. Marea Fiinţă se lipseşte de orice intervenţie supranaturală, ca un Dumnezeu ce guvernează lumea fără minuni. Sevarambii ştiu să facă distincţia între o religie care cinsteşte Divinitatea şi o superstiţie ce o desfigurează.

Veiras deduce de aici necesitatea toleranţei, atît de evidentă la Sevarambi, încît admit printre ei chiar şi o minoritate creştină. Poate că acest deism înţelept nu-i totuşi ultimul cuvînt al lui Veiras şi nici propria lui profesiune de credinţă. La sfîrşitul romanului, filosoful Scromenas (poate Spinoza însuşi) expune într-adevăr ideile savanţilor şi ale elitei. După el, lumea – „Marele Tot" – e eternă şi fără sfîrşit, compusă, ca la Cyrano, dintr-un număr infinit de sori asemănători cu al nostru, pieritori dar înlocuiţi fără încetare, vast organism în care spiritul însufleţeşte succesiv mai multe trupuri, în timp ce materia în mişcare nu încetează a compune forme noi, natura neadmiţînd nici vid şi nici neant. Sufletul e material, iar omul e un animal ca altele. Putem fi siguri că există realmente un Dumnezeu

1. VEIRAS (D.), *Histoire des Sévarambes*, pref. de R. Trousson, Geneva, Slatkine Reprints, 1979, 2 vol., Cartea a V-a, pp. 3-8.

transcendent, sau cumva „spiritul" ce se manifestă în materie nu e imanent lumii? De aceea, deismul Sevarambilor nu-i considerat de către Scromenas drept „cea mai adevărată dintre toate religiile", ci doar „cea mai rezonabilă şi mai puţin încărcată cu superstiţii" (vol. V, p. 274) sau „cea mai conformă cu raţiunea umană" (vol. IV, p. 294), şi care-i lasă fiecăruia libertatea de conştiinţă.

Tot un scriitor protestant e şi Simon Tyssot de Patot, născut în 1655, multă vreme profesor în Olanda, la Deventer, de unde a fost alungat la şaptezeci şi doi de ani pentru atacurile sale contra doctrinei Revelaţiei, pentru blasfemiile sale şi pentru spinozismul său[1]. Ca să-şi expună ideile, el alesese, de două ori, formula călătoriei imaginare. În *Voyages et aventures de Jacques Massé* (*Călătoriile şi aventurile lui Jacques Massé*), apărute între 1714 şi 1717, Tyssot ia drept ţintă Biblia, „un roman destul de prost construit", în care el nu vede decît absurdităţi, lucruri neverosimile şi contradicţii. Contestînd păcatul originar şi potopul, minunîndu-se că, după Scriptură, lumina a apărut înaintea soarelui, a lunii şi stelelor, Tyssot neagă autenticitatea cărţilor atribuite lui Moise, incriminează cronologia biblică şi atrage atenţia că acel cuvînt care-i tradus prin „fecioară" pentru a o desemna pe mama lui Isus înseamnă şi „femeie tînără": într-un cuvînt, într-o primă etapă, Tyssot vulgarizează rezultatele exegezei spinoziste şi protestante a cărţilor sfinte.

Minunile sînt fără fundament şi trebuie înţelese „într-un sens impropriu şi figurat", dogma învierii trupurilor şochează bunul simţ, iar ideea chinurilor veşnice e incompatibilă cu un Dumnezeu pe care nici o crimă a omului nu-l poate ofensa. Tyssot contestă naşterea extraordinară a lui Isus şi misterul euharistiei, Isus fiind numit fiu al lui Dumnezeu în virtutea calităţilor sale excepţionale. De altfel, dacă Dumnezeu este „fiinţa cea mai simplă şi mai puţin divizibilă din lume", Sfînta Treime e o invenţie absurdă, iar Revelaţia – „o impostură fondată pe slăbiciunea oamenilor în general, şi inventată de cei ce voiau să le impună anumite vederi, în anumite scopuri". Era şi teza libertinilor, a lui Foigny şi a lui Veiras, este şi aceea a lui Fontenelle, iar peste puţin, va fi aceea a secolului al XVIII-lea „filosofic". Ajungînd la concluzia că preferinţa pentru o anumită confesiune n-are nici o importanţă şi revendicînd toleranţa, personajele sale profesează simplul deism, credinţa într-un „Spirit universal dominator prin înţelepciune, cu desăvîrşire bun şi drept, o Fiinţă independentă şi imuabilă, care a făcut cerul, pămîntul şi toate cîte sînt, dar într-un mod atît de ascuns şi atît de puţin conform cu neantul meu, încît n-am despre toate acestea decît o idee cu totul imperfectă"[2]. Gîndirea lui Tysson va deveni şi mai îndrăzneaţă în 1720, în cea de-a doua utopie a sa, *La Vie, les aventures et le voyage de Groenland du R.P. Cordelier Pierre de Mésange* (*Viaţa, aventurile şi călătoria în Groenlanda ale părintelui franciscan Pierre de Mésange*), în care locuitorii regatului subteran Rufsal au ca religie oficială spinozismul şi proclamă: „Dumnezeu se află peste tot, el le înfăptuieşte pe toate, el e în toate, el însuşi e totul; în afara lui

1. Vezi ROSENBERG (A.), *Tyssot de Patot and his work*, pp. 5-36.
2. TYSSOT DE PATOT (S.), *Voyages et aventures de Jacques Massé*, pref. de R. Trousson, Geneva, Slatkine Reprints, 1979, p. 157.

şi fără el nu există absolut nimic. [...] Dumnezeu e pur şi simplu cauza imanentă şi nu diferită sau distinctă de toate fiinţele, [...], de unde ar rezulta că materia e eternă, ca şi Dumnezeu"[1].

Deismul sau spinozismul constituie astfel, împreună cu critica acerbă a bisericilor şi a religiilor revelate, esenţialul mesajului celor trei utopişti. Nu mai lipsea decît exprimarea ateismului pur şi simplu. Ajungem şi la asta cu *La République des philosophes ou Histoire des Ajaoiens*, lucrare postumă a lui Fontenelle, redactată pe la 1682 şi publicată în 1768[2].

Nerecunoscînd nici un legislator religios, Ajaoienii nu ascultă decît de preceptele Naturii şi îşi fondează filosofia pe o axiomă fundamentală în care se recunosc *ex nihilo nil fit* al fizicii epicureice şi argumentul mediilor gassendiste: „Ceea ce nu există nu poate da naştere la ceva"[3]. Pentru că ei refuză să admită un Creator, această ipoteză fiind superfluă:

> Mai expuşi decît noi luminilor pătrunzătoare ale unei raţiuni sănătoase şi lipsiţi de prejudecăţi, ei nu vor inventa o epocă himerică pentru a situa acolo naşterea primelor creaturi ieşite [...] din mîinile unei Fiinţe de neînţeles, invizibilă, necunoscută, inventată după bunul plac; cam aşa cum scoate scamatorul o minge dintr-o cupă pe care a arătat-o goală spectatorilor. [...] Ce mai? Acea Fiinţă a făcut Natura, iar Natura ne-a făcut pe noi. [...] Ajaoienii se cred deci îndreptăţiţi să pună Natura în locul a ceea ce numim noi Dumnezeu (pp. 44-47).

Această natură e „buna lor mamă", singura eternă, sursă de viaţă, impunînd peste tot legile ei imuabile. În consecinţă, aceşti insulari n-au nici cult public, nici altare, nici preoţi, ei nu cunosc rugăciunile şi nici jertfele. De origine materială, sufletul se descompune în momentul morţii şi se întoarce în masa organică a universului. Ruinînd vechea teză a „consimţămîntului universal", *La République des philosophes* ne propune prima utopie populată de atei virtuoşi, bazată pe perfecţiunea naturii, Fontenelle concretizînd astfel faimosul paradox dezvoltat, tot pe atunci, de Pierre Bayle şi disociind radical morala de religie:

> Cum va putea subzista o Republică de oameni ce nutresc asemenea sentimente, vor întreba, negreşit, oamenii noştri plini de prejudecăţi. [...] Cum? vor striga ei, fără Dumnezeire, fără teama de un viitor etern? [...] Dar să judecăm fără părtinire coruperea naturii. Natura nu-i coruptă decît pentru noi; părinţii noştri, maeştrii noştri, faptele noastre şi tot ce ne înconjoară constituie adică un factor de corupţie; numai că ea e sănătoasă acolo unde legile ei sînt recunoscute fără rezerve, şi unde principiile sănătoase nu-s compromise de exemple proaste (pp. 52-53).

Începută sub semnul deismului raţional al lui Foigny şi al lui Veiras, călătoria imaginară ajungea astfel, trecînd prin spinozismul latent al lui

1. TYSSOT DE PATOT (S.), *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du R.P. Cordelier Pierre de Mésange*, pref. de R. Trousson, Geneva, Slatkine Reprints, 1979, vol. I, p. 159.
2. Asupra acestui text: FUNKE (H.G.), *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung: Fontenelles „Histoire des Ajaoiens"*, Heidelberg, 1982.
3. FONTENELLE, *Histoire des Ajaoiens*, ediţie critică H.G. Funke, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1982, p. 43.

Tyssot de Patot, la naturalismul ateu şi la demonstrarea viabilităţii fondate nu pe o etică fideistă, ci pe ceea ce Fontenelle numeşte „onoarea şi propriul interes". Aceste opere au cunoscut o largă răspîndire şi un mare număr de ediţii. Pentru a-şi exprima ideile, autorii au ales genul romanesc, propice deghizărilor şi care lăsa să se înţeleagă că autorul nu-şi însuşea afirmaţiile scandaloase ale personajelor sale exotice. Toţi recurg la aceeaşi strategie, prefăcîndu-se miraţi sau speriaţi de spusele şocante, declarînd că ei se mărginesc la rolul de martori scrupuloşi; indignări puţin convingătoare, destinate să salveze aparenţele. Romanul devine un mijloc de difuzare comod şi insidios, propice exploatării dublei gîndiri.

Pregătind arsenalul Luminilor, aceste călătorii imaginare îşi asumă misiunea de a difuza şi populariza o concepţie împărtăşită pînă atunci doar de cercuri restrînse, de a lărgi audienţa libertinajului şi a autorilor de manuscrise clandestine. Fără a inova, ei se inspiră dintr-un larg fond comun, retransmit rezultatele exegezei biblice, familiarizează spiritele cu materialismul sau cu teza imposturii. Preluînd discursul libertin, căruia îi amplifică importanţa, ei constituie o verigă între gînditorii „naturalişti" ai Renaşterii şi „filosofii" Luminilor. Poate că la aceşti autori obscuri, catalogaţi drept scriitori periculoşi şi subversivi, se gîndea Diderot cînd scria: „Noi am avut contemporani şi sub domnia lui Ludovic al XIV-lea".

SECOLUL LUMINILOR

Să scuturăm jugul!

Lăsînd ca moştenitor un strănepot de cinci ani, Regele-Soare se stinse din viaţă la 1 septembrie 1715, după o domnie personală de mai mult de o jumătate de secol. Lăsa în urmă puţine regrete şi multe amintiri urîte: revocarea edictului de la Nantes şi exodul protestanţilor, o nobilime parazitară şi aservită, o situaţie financiară dezastruoasă, mizeria ţăranilor agravată de teribila iarnă a anului 1709. Şi cîte nu suferiseră deja, în 1689, striviţi de războaie şi de impozite prea mari, aceşti oameni cărora, scria La Bruyère, le lipsea pînă şi pîinea pe care o semănaseră: „Vezi cîteodată nişte sălbăticiuni, masculi şi femele, trăind la ţară, negri, paliţi, arşi de soare..." În 1694, Fénelon scria şi el, în *Lettre au roi* (*Scrisoare către rege*): „Supuşii [...] vă mor de foame. Pămînturile au fost lăsate în paragină, satele rămîn pustii, [...] negoţul a decăzut. [...] În loc să li se tot ceară bani, acestor oameni sărmani ar trebui să li se dea de pomană şi cîte ceva de-ale gurii. Întreaga Franţă nu-i decît un imens spital dezolant şi lipsit de provizii"[1]. Moartea suveranului a fost aşadar primită cu uşurare, iar Massillon îndrăzneşte să scrie în predica sa funebră: „Vai! Tristă amintire a victoriilor noastre, ce ne faci tu să retrăim? [...] Un veac întreg de oroare şi de măceluri, [...] elita nobilimii franceze împinsă în mormînt, [...], cîmpiile noastre pustii care, în locul comorilor ce le ascund în sînul lor nu ne mai oferă decît mărăcini, [...] artele rămase fără nici o încurajare, comerţul lîncezit"[2]. Crepusculul a fost îndelungat. Ceremoniile de doliu au durat aproape două luni, dar poporul nu şi-a reţinut o brutală voioşie: „Pe 9, [...] trupul lui Ludovic a fost dus la Saint-Denis. Pe cîmpie era multă lume: se vindeau tot felul de mîncăruri şi răcoritoare. În toate părţile puteai vedea oameni dansînd, cîntînd, bînd şi dedîndu-se la o veselie nelalocul ei; mulţi avură chiar obrăznicia să proferere injurii la trecerea carului mortuar"[3]. „Regele, notează sec Saint-Simon, n-a fost regretat decît de slujitorii apropiaţi."

Noul veac se grăbi să încalce voinţa stăpînului dispărut. A doua zi după moartea regelui, parlamentul din Paris, profitînd de reabilitarea dreptului de critică, uitat de pe vremea Frondei, anulează testamentul care limita puterile Regentului în favoarea ducelui de Maine. Philippe

1. FÉNELON, *Écrits et lettres politiques*, introd. de Ch. Urbain, Paris, Bossard, 1921, pp. 149-150.
2. Citat de CHÉREL (A.) în „De Télémac à Candide", in *Histoire*, vol. VI, p. 161. Citat şi de JOHNSON (N.R.), *Louis XIV and the age of Enlightenment*, p. 84.
3. DUCLOS, *Mémoires secrets*, citat de JOHNSON (N.R.), *Louis XIV and the age of Enlightenment*, p. 100. Pentru ecouri la moartea regelui, vezi pp. 75-109.

d'Orléans consimte la tentativa de descentralizare, restabilind funcţiile politice ale nobilimii şi creînd efemerul sistem al polisinodiei, în care opt Consilii trebuiau să-i înlocuiască pe miniştri; John Law duce la criză financiară soluţia miraculoasă a banilor de hîrtie pînă la bancruta catastrofală din 1720.

Ludovic al XV-lea urcă pe tron în 1723, dar nu va lua efectiv puterea decît în 1743, după îndelungatul ministeriat al cardinalului de Fleury, care s-a străduit cît a putut să însănătoşească finanţele. Reformele sînt greu de impus. Cînd Machault d'Arnouville, controlor general între 1745 şi 1754, încearcă să aplice şi claselor privilegiate impozitul de douăzecime, clerul şi nobilimea îl constrîng pe rege să renunţe. Începînd din 1758, ducele de Choiseul, ajuns ministru, încearcă din răsputeri să îmbunătăţească situaţia militară şi diplomatică, dar războaiele se ţin lanţ: cel al Succesiunii Austriei, în care Franţa „s-a războit pentru regele Prusiei", cel de Şapte ani, soldat cu dezastrul de la Rossbach. Diverse probleme preocupă sau pasionează opinia publică: convulsionarii de la Saint-Médard, anii de foamete şi de răzmeriţă, numeroase tulburări populare, afacerea Calas, desfiinţarea Ordinului iezuiţilor, în noiembrie 1763. Au loc chiar unele reforme, ca aceea din 1771, cînd cancelarul Maupeou aboleşte cumpărarea funcţiilor, reduce competenţele parlamentului din Paris, impune gratuitatea justiţiei, şi cînd abatele Terray, poreclit Goleşte-Pungă, reduce drastic deficitul bugetar.

Secolul înaintează. Ludovic al XV-lea moare în 1774, ministrul Turgot, om al progresului, îl angajează pe noul rege într-o politică de reformă a impozitelor şi a sistemului economic, care prevedea suprimarea celor mai multe drepturi feudale, a corporaţiilor, a corvezilor, libertatea comerţului cu grîne. Prea-întreprinzătorul om de stat cade în dizgraţie în 1776, înlocuit de Necker, care cade şi el, cinci ani mai tîrziu, în timp ce Războiul de independenţă american face să crească datoriile. Se ştie ce a urmat, începînd cu convocarea Stărilor generale, întrunite pentru prima oară din 1614: era, de fapt, sfîrşitul Vechiului Regim[1].

Pe planul moravurilor şi al ideilor, Regenţa înseamnă o perioadă de liberalizare după anii austeri de la sfîrşitul domniei precedente, dar regimul se înăspreşte sub ministeriatul ducelui de Bourbon. Chestiunea protestantă rămînea nerezolvată şi avea să treneze încă multă vreme. Declaraţia din 1724 interzice reformaţilor dreptul la întrunire şi ameninţă cu moartea pe pastorii care s-ar încumeta să prezideze vreo adunare a lor. Bărbaţii care participă la ele pot fi condamnaţi pe viaţă la galere, femeile pot fi rase în cap şi trimise la închisoare. Pentru a fi considerate valabile, căsătoriile trebuiesc celebrate în faţa clerului catolic. Muribundul va primi vizita unui preot. Dacă refuză să abjure şi se vindecă, va fi exilat pentru tot restul zilelor; dacă moare, trupul îi va fi aruncat la gunoi. Bineînţeles, nişte măsuri atît de aspre nu vor fi aplicate *ad litteram*: începînd din 1745 putem vedea protestanţi practicîndu-şi cultul în văzul

1. A se completa această privire de ansamblu cu MANDROU (R.), *La France au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, P.U.F., 1974; GOUBERT (P.) şi ROCHE (D.), *Les Français et l'Ancien Régime*, Paris, Colin, 1984.

tuturor, iar din 1762 nimeni nu mai riscă pedeapsa cu moartea pentru delict de religie. În 1767, drama lui Fenouillot de Falbaire, *L'honnête criminel* (*Criminalul virtuos*), a făcut să curgă multe lacrimi pe seama fiului care ia locul tatălui său condamnat la galere pentru credinţa lui. Filosofii protestează în numele justiţiei şi al toleranţei – Montesquieu, Rousseau, Voltaire, *Enciclopedia*... sau Marmontel care, în romanul *Bélisiare*, exclamă: „Nu luminezi minţile cu flacăra rugurilor." Există însă şi zvîcniri de fanatism: „afacerile" Rochette, Calas, La Barre, Sirven... Intransigenţa slăbeşte oficial spre sfîrşitul veacului. În 1787, Ludovic al XVI-lea acordă protestanţilor dreptul de a exercita o profesie fără a fi discriminaţi pentru credinţa lor, dreptul de a încheia căsătorii legale, de a declara legitim o naştere, de a avea o înmormîntare decentă[1].

O altă problemă acută e jansenismul. În 1709, Ludovic al XIV-lea le împrăştie pe călugăriţele de la Port-Royal, mănăstirea, biserica şi cimitirul sînt distruse între 1710 şi 1712. În 1713, la insistenţele regelui, papa Clement al XI-lea promulgă bula *Unigenitus* care condamnă o sută una propoziţii din *Réflexions morales* (*Reflecţii morale*), ale părintelui Quesnel, devenit teologul jansenismului după moartea lui Arnaud şi a lui Nicole, dar această decizie provoacă protestele a numeroase personalităţi ecleziastice[2]. O luptă – teologică, dar cu implicaţii politice – se angajează între jansenişti şi iezuiţi. Între 1730 şi 1732, „miracolele" legate de mormîntul diaconului Pâris declanşează manifestări fanatice ale „convulsionarilor" jansenişti la cimitirul din Saint-Médard, închis apoi prin ordonanţă regală. Disputa se înveninează în 1749 şi întreaga opinie publică e pasionată de ea, cînd intolerantul arhiepiscop Christophe de Beaumont, mare adversar al filosofilor şi al lui Rousseau în mod special, ordonă preoţilor să refuze ultima împărtăşanie muribunzilor care nu pot prezenta un certificat atestînd că ei acceptă bula.

Aceste disensiuni interne constituiau oare un teren favorabil pentru dezvoltarea ideilor noi? Fără îndoială, dar nu fără dificultăţi şi nici fără riscuri. Chiar atunci cînd e servită de apărători lipsiţi de geniu, tradiţia religioasă rezistă cu încăpăţînare. Între 1715 şi 1789 apar nu mai puţin de nouă sute de lucrări de apologetică, dintre care nouăzeci în 1770, anul *Sistemului naturii* (*Système de la nature*), al baronului d'Holbach. Palissot, Moreau, Beaumont, Fréron, abaţii Feller, Gérard, Barruel, Mayeul-Chaudon, Marin şi mulţi alţii urcă pe barricade, iar pioasa Doamnă de Genlis mai propovăduieşte, în 1787, *La Religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie* (*Religia consideratăca singura bază a fericirii şi a adevăratei filosofii*)[3]. Numărul lucrărilor religioase are totuşi tendinţa să scadă. Între 1723 şi 1727, procentajul cărţilor cu caracter teologic reprezintă 35% din ansamblul producţiei, faţă de 25% între 1750 şi 1754 şi numai 10% pentru perioada 1784-1788[4]. Dar aceste

1. BONET-MAURY (G.), *Histoire de la liberté de conscience*, pp. 62-86.
2. Problema jansenistă va suscita mii de publicaţii. Vezi MAIRE (C.L.), *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, Paris, Julliard, 1985.
3. Vezi MONOD (R.), *De Pascal à Chauteaubriand. Les défenseurs français du christianisme*, Paris, 1916.
4. FURET (F.), *La „librairie" du royaume de France*, pp. 18-21.

cifre privesc publicul – limitat – care citeşte, şi nu totalitatea populaţiei: extraordinarul părinte Meslier poate fi ateu, nu şi enoriaşii săi. Nu putem uita: represiunea există: Voltaire închis la Bastilia, Diderot la Vincennes, Rousseau e exilat, sînt condamnate *Pensées philosophiques* (*Cugetări filosofice*) ale lui Diderot. *Les Moeurs* (*Moravurile*) lui Toussaint, *De l'esprit* (*Despre spirit*), de Helvétius, *Émile*, *Le Dictionnaire philosophique* (*Dicţionarul filosofic*), *Enciclopedia*. În 1766, cavalerul de La Barre, în vîrstă de 19 ani, e executat pentru că nu şi-a scos pălăria la trecerea unei procesiuni şi pentru că ar fi cîntat cîntece obscene. O dată cu trupul lui, călăul arde şi un exemplar din *Dicţionarul filosofic*. Nu se glumeşte cu autoritatea, iar lupta nu-i lipsită de pericole. Ulcerat, Diderot îi scria lui Voltaire în luna octombrie a aceluiaşi an:

> Ştiu bine că atunci cînd o bestie feroce [Parlamentul] şi-a înmuiat limba în sînge de om, nu se mai poate lipsi de el. Ştiu bine că această fiară e hămesită şi că, nemaiavînd iezuiţi de înfulecat, se va năpusti asupra filosofilor. [...] Ştiu bine că un om cinstit (*honnête homme*) îşi poate pierde în douăzeci şi patru de ore averea pentru că *et* sînt calici; onoarea, pentru că nu există legi; libertatea, pentru că tiranii sînt suspicioşi; viaţa, întrucît pentru ei viaţa unui cetăţean nu valorează nimic şi caută să scape de dispreţ prin acte de teroare. Ştiu bine că ne impută dezastrele lor deoarece noi sîntem singurii în stare să le observăm tîmpeniile. Ştiu bine că unul dintre ei are sălbăticia să spună că nu vom progresa deloc atîta vreme cît nu se ard cărţi pe rug. Ştiu bine că tocmai au ucis un copil [cavalerul de La Barre] pentru nişte prostii care nu meritau decît o chelfăneală de la tatăl său. [...] Ştiu bine că sîntem prinşi în capcana ţesută din fire nevăzute de către poliţie şi că sîntem înconjuraţi de delatori[1].

Biserica şi Tronul sînt complici, statul e confesional, intoleranţa – legală şi mulţi sînt nevoiţi să plece capul: Buffon îşi cere iertare, Helvétius îşi retractează spusele, Diderot, păţit de cînd cu încarcerarea la Vincennes, îşi încuie în sertare scrierile cele mai explozive. *Bélisaire* al lui Marmontel, care propovăduia toleranţa, e condamnat de către Facultatea de teologie. În 1757, atentatul lui Damiens, contra lui Ludovic al XV-lea, constituie o ocazie nimerită de a incrimina filosofia modernă care instigă la regicid: „Toţi cei ce vor fi dovediţi că au redactat, au pus pe alţii să scrie sau au tipărit scrieri tinzînd să atace religia, să agite spiritele, să aducă atingere autorităţii noastre şi să tulbure ordinea şi liniştea statului nostru, vor fi pedepsiţi cu moartea"[2]. E, bineînţeles, imposibil de aplicat în litera ei o asemenea ordonanţă, dar ea ne face să înţelegem ambianţa. Trebuie mereu să se recurgă la şiretlicuri, anumite cărţi să fie atribuite unor persoane decedate, să se recurgă la pseudonime sau la anonimat, unele scrieri să fie publicate în străinătate sau cel puţin să se pretindă că au fost tipărite la Londra, la Geneva, la Amsterdam.

Cenzura veghează, poliţia ancheteazăă, face percheziţii. O Direcţie a Editurilor, plasată sub autoritatea cancelarului, e însărcinată să aplice

1. DIDEROT, *Correspondance*, ed. de G. Roth. vol. VI, pp. 334-335.
2. Citat de LAVISSE (E.), *Histoire de France*, vol. VIII, p. 386.

codurile stabilite în 1723. O necesitate există, căci se citeşte mai mult: pe la 1700 erau 80% neştiutori de carte, în 1790 – doar 52%[1].

Privilegiul îi conferă editorului monopolul tiparului pentru lucrările autorizate. Permisiunea tacită, neoficială permite încă din 1718 să se publice ceea ce nu e formal interzis. Rămîn lucrările contrafăcute, adică retipărite în ciuda privilegiului, şi cărţile interzise, clandestine – janseniste, protestante, filosofice, pornografice. Dacă ne-am lua după libertăţile acordate, gîndirea se vedea îngrădită între limite înguste: „Dacă prejudecata este un raţionament ce precedă examenul, notează gramaticianul şi filosoful Dumarsais, e clar că toate opiniile religioase şi politice ale oamenilor nu sînt decît nişte prejudecăţi, considerînd că ei nu le pot examina pe primele fără a fi acuzaţi de crimă şi pe cele din urmă fără a se expune unui pericol. [...] Puterea, pretutindeni coalizată în mod ruşinos cu superstiţia, [...] pedepseşte cu cruzime pe oricine îndrăzneşte să rupă sau să ridice vălul erorii"[2]. Pentru că se poate scrie despre orice în regatul Franţei, în afară de politică, de religie şi de moravuri – fundamentele sistemului.

Eliberaţi de devoţiunea bătrînului rege, spiritele se emancipează într-o oarecare măsură sub Regent, el însuşi cel puţin indiferent în materie de religie. Dar un acces de necredinţă pare deja a se fi produs la sfîrşitul domniei precedente călătorile imaginare din ultimul sfert al veacului al XVII-lea o dovedesc. În 1699, ducesa de Orléans notează: „Nimic nu-i mai rar în Franţa decît credinţa creştină", şi încă, tot pe atunci: „Credinţa s-a stins în această ţară în aşa hal încît nu mai găseşti nici un tînăr care să nu vrea să fie ateu". Cît despre Doamna de Lambert, ea spune despre ducele de Burgundia: „Trăia într-o vreme cînd supunerea faţă de religie părea a fi devenit ruşinea spiritului şi a raţiunii, cînd eşti considerat un om de rînd dacă crezi în Dumnezeu". Cardinalului Dubois, ministru al lui Philippe d'Orléans, îi plăcea să spună că nu poţi găsi un cardinal mai ateu ca el. Pronunţînd în faţa lui Ludovic al XV-lea copil, în 1718, cea de-a treia predică din *Petit carême*, Massillon îşi manifestă dezolarea: „Impietatea a devenit aproape un aer de distincţie şi de glorie; e un merit care-ţi permite accesul la cei mari, care-i înalţă, ca să zic aşa, pe cei de origine modestă, care dă unor anonimi un privilegiu de familiaritate pe lîngă prinţi". În 1722, prinţesa Charlote-Elisabeth de Bavaria scria, fără nici o exagerare: „Nu cred că există la Paris, atît printre oamenii Bisericii cît şi printre cei din lumea bună o sută de persoane care să aibă adevărata credinţă şi să creadă în Domnul Nostru Mîntuitor"[3]. Aceleaşi cuvinte, în acelaşi an, sub pana cardinalului de Bernis, care observa că, începînd de prin 1720, „corupţia a devenit aproape generală, se afişează materialismul, deismul, pyrrhonismul; credinţa a fost surghiunită în popor, în comunităţi şi în rîndurile burgheziei; nu mai e la modă să crezi în Evanghelie"[4].

1. Asupra acestor chestiuni: *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, Haga, 1965, 2 vol.; FURET (F.), *op. cit.*; FURET (F.) şi OZOUF (J.), *Lire et écrire*, Paris, 1977; ROCHE (D.), *Le siècle des Lumières en province*, Haga, 1978.
2. *Œuvres* (Paris, 1797, vol. VI, pp. 51-54), citate de JOHNSON (N.R.), *op. cit.*, p. 25.
3. Unele dintre aceste exemple sînt citate de ADAM (A.), *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIIIe siècle*, pp. 115-116.
4. Citat de POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, pp. 91-92.

Bineînţeles, astfel de afirmaţii nu privesc deloc majoritatea, iar aceşti tineri care vor să fie atei – dar sînt ei într-adevăr atei? – se recrutează din medii aristocratice unde excentricitatea era un semn de distincţie.

Dacă fanatismul şi intoleranţa sînt adesea ţinta atacurilor, ateii continuă să fie rari. E citat mai ales Nicolas Boindin: fost muşchetar, autor al cîtorva comedii, primit în 1706 membru al Academiei de Inscripţii şi Litere, pentru care a redactat memorii despre teatrul celor vechi. Ateismul său, deloc disimulat, i-a interzis accesul la Academia franceză, iar la moartea sa, în 1751, Academia de Inscripţii s-a abţinut să-i facă elogiul. Frecventa cafeneaua Procope, unde-i plăcea să discute cu cei apropiaţi lui. Din precauţie, se convenise un fel de cod în care sufletul era numit Margot, religiei i se spunea Javotte, libertăţii – Jeanneton, iar lui Dumnezeu – Domnul Fiinţă. Cum un spion îl întrebă într-o zi cine-i acest Domn Fiinţă, care s-a purtat uneori urît şi de care fostul muşchetar părea atît de nemulţumit, Boindin îi răspunse: „Domnule, era un spion al poliţiei"[1]. Mai era şi abatele Méhégan, succesorul lui Boindin la Procope, sau abatele Étienne Guillaume, paroh la Fresnes, un preot conştiincios cînd era în exerciţiul funcţiunii, dar care nu credea în Dumnezeu şi pe care imprudenţa l-a dus la Bastilia[2].

Boindin n-a fost niciodată persecutat, dar e clar că era mai bine să fii precaut. Ferindu-se să-şi declare în mod deschis ateismul sau materialismul, filosoful André-François Boureau-Deslandes se situează pe linia epicureismului libertin. El publică în 1712 *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant* (*Reflecţii despre oamenii de seamă care au murit glumind*), a cărui traducere engleză e mai explicită: *Reflections on the death of Freethinkers* (*Reflecţii despre moartea liber-cugetătorilor*). Sub acest titlu anodin, el amintea că-i mai bine să te bucuri de viaţă fără să te sinchiseşti de moarte, pentru că viaţa de apoi nu există: vechea problemă a atitudinii acestor liber-cugetători care, în momentul morţii, îşi neagă rătăcirile[3]. Boureau-Deslandes dimpotrivă, îi citează pe liber-cugetătorii din toate vremurile – între alţii pe ducesa de Mazarin, pe Saint-Évremond, pe Gassendi sau pe Hobbes – care au ştiut „să nu joace ultimul act al comediei după moda bisericii de la Roma", cel cu „grimasele religiei", şi au înţeles că „nu trebuie decît să gîndeşti ca să nu te mai temi de moarte"[4]. În 1741, în *Pygmalion*, el va contesta ineitatea carteziană a ideilor şi va face din gîndire una dintre proprietăţile materiei.

A duce lupta pe faţă nu era deloc uşor şi, cel mai adesea, gîndirea, mai puţin radicală, se orientează spre critica religiilor instituţionalizate şi spre apologia deismului. „Bunul sălbatic", despre care vorbea deja Montaigne, poate deveni purtătorul de cuvînt al unei religii naturale, adică epurate.

1. CHAMFORT, *Maximes et anecdotes*, Monaco, Ed. du Rocher, 1944, p. 148.
2. VERNIÈRE (P.), *Spinoza et la pensée française*, vol. II, pp. 390-394.
3. Cei pe care-i denunţa şi Fénelon: „îi vezi abătuţi, descurajaţi, tremurînd; în clipa morţii îşi mărturisesc iluzia în care au trăit, deplîng rătăcirile şi scandalurile lor, trec de la o extremă la alta şi, după ce au fost necuviincioşi la adresa religiei, devin laşi şi superstiţioşi." „Despre libertinaj", in *Œuvres*, ed. de J. Le Brun, Paris, Pléiade, 1983, vol. I, pp. 740-741.
4. Vezi GEISSLER (R.), *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, pp. 62-67; MACARY (J.), *Masque et Lumières au dix-huitième siècle*, pp. 104-107.

Dînd la o parte misterele, miracolele, dogmele, tot ce poate ţine de superstiţie, rămîne un Dumnezeu necunoscut tocmai pentru că e imposibil a fi cunoscut, o Fiinţă supremă care n-are ce face cu taine, cu preoţi şi cu rituri şi nu pretinde decît un cult interior[1]. Deismul era de fapt cel mai mic numitor comun al tuturor religiilor.

Născut în 1666, baronul de Lahontan avea 17 ani cînd s-a îmbarcat pentru Canada, a luat apoi parte la expediţii contra irochezilor şi a explorat interiorul continentului. Petrece astfel zece ani, lăsîndu-ne o importantă mărturie despre ţară, indigeni, faună şi floră, şi moare în 1716 la Hanovra. *Nouveaux voyages de M. le baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale* (*Noile călătorii ale Domnului baron de Lahontan în America de Nord*) şi *Mémoires de l'Amérique septentrionale* (*Amintiri din America de Nord*) au apărut în 1702, iar *Suite du Voyage de l'Amérique* (*Continuarea călătoriei în America*), în anul următor. Ultima lucrare citată conţinea *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage* (*Dialogurile Domnului baron de Lahontan cu un sălbatic*), în care autorul e înfăţişat stînd de vorbă cu sălbaticul Adario (anagramă parţială a autenticului şef irochez Kondiaronk) despre religie, despre legi, fericire, medicină şi căsătorie[2].

Sub pana sa, indienii dau în vileag tarele şi slăbiciunile unei societăţi corupte. Ei nu sînt nici politeişti, nici atei, profesînd un deism de esenţă raţionalistă. În *Mémoires*, capitolul consacrat credinţelor popoarelor sălbatice adună argumentele libertinilor contra tradiţiei creştine. Proclamînd suveranitatea absolută a raţiunii, pentru că „e cea mai nobilă facultate cu care Dumnezeu i-a înzestrat", ei preconizează liberul examen, pretind probe şi nu o credinţă oarbă. De aceea, dogmele păcatului originar şi cea a întrupării li se par absurde:

> [Ei spun] că trebuie să fii nebun ca să crezi că o Fiinţă atotputernică a stat inactivă o întreagă eternitate şi nu s-a hotărît să creeze nişte făpturi decît abia în ultimii cinci sau şase mii de ani, că l-a creat pe Adam pentru a pune după aceea un Duh al răului să-l ispitească să mănînce un măr şi că de aici s-au tras toate ponoasele posterităţii, prin pretinsa trasmitere a păcatului. Ei rîd de dialogul Evei cu şarpele, pretinzînd că-i hulă pentru numele Domnului să presupui că el a făcut minunea de a da grai acestui animal cu scopul de a pierde neamul omenesc. Că apoi, pentru răscumpărarea păcatului, Dumnezeu, ca să-l mulţumească pe Dumnezeu, l-a lăsat pe Dumnezeu, să moară. [...] Cu atît mai mult cu cît păcatul celui dintîi Tată a făcut mai mult rău decît bincle făcut prin moartea celui de-al doilea, căci mărul i-a pierdut pe toţi oamenii, pe cînd sîngele lui Isus Hristos n-a salvat nici jumătate dintre ei[3].

Aceleaşi argumente revin în *Dialoguri*, unde Lahontan îşi dă aere de creştin ce încearcă zadarnic să-l convingă pe un interlocutor ignorant şi

1. HAZARD (P.), *La pensée européenne*, p. 118.
2. Pentru biografia şi analiza detaliată a operelor, vezi introducerea lui R. Ouellet la *Œuvres complètes* de Lahontan (Montréal, Presses de l'Université, 1990, 2 vol.), vol. I, pp. 11-199.
3. *Œuvres complètes*, vol. I, pp. 658-659. Mai putem consulta şi *Dialogues avec un sauvage*, prefaţă şi note de M. Roelens, Paris, Éd. Sociales, 1973.

încăpățînat. Sălbaticii cred într-un Dumnezeu creator, dar de neînțeles pentru rațiune, admit nemurirea sufletului, refuză dogma veșniciei pedepselor ca incompatibilă cu justiția divină. Cum poate fi creștinismul adevărat cînd se împarte în atîtea secte contradictorii? Și cum ar fi adevărat, atîta vreme cît fiecare își face „o religie după moda sa", iar creștinii nu se pot lipsi să mintă, să fure, să omoare, să comită păcatul adulterului? Evangheliile sînt echivoce: de ce să se acorde credit textului Bibliei? „Cum vrei dumneata ca eu să cred în sinceritatea acestor Biblii scrise în urmă cu atîtea veacuri, traduse din mai multe limbi de niște ignoranți, care n-aveau cum să dea de adevăratul sens, sau de niște mincinoși care au schimbat, exagerînd sau dimpotrivă micșorînd cuvintele ce le vedem noi azi acolo?" (vol. II, p. 807). Adario vorbește așa cum vorbeau libertinii, Foigny sau Veiras, tratează scrierile sfinte ca pe niște texte alterate sau denaturate, pline de incoerențe și care nu pot fi de origine divină.

Bunul sălbatic venea astfel în ajutorul liber-cugetătorilor cu argumentul de o prefăcută naivitate al rațiunii naturale și al bunului simț. Acest punct de vedere exterior creștinismului permitea o critică lesnicioasă a prejudecăților și a ideilor de gata. Este și cel adoptat deja de Charles Dufresny în 1699 în *Amusements sérieux et comiques* (*Istorioare serioase și comice*), iar Montesquieu îi va urma exemplul în 1721, în *Lettres persanes* (*Scrisori persane*). Deghizarea în Usbek și Rica facilitează satira religioasă, critica papei și a clerului, a Inchiziției și a bulei *Unigenitus*, îi permite autorului să susțină, după Bayle, că diversitatea religiilor într-un stat nu duce la nici o slăbiciune[1] și că, în materie de credință, e lung drumul „de la mărturisirea ei pînă la cucernicie, de la cucernicie la convingere, de la convingere la practică" (Scrisoarea LXXV). Comodă cale: fără a mai vorbi de *l'Ingénu* (*Naivul*) lui Voltaire, e greu să treci în revistă toate scrisorile evreiești, chinezești, cabalistice, turcești, peruviene sau siameze[2]. Ea va servi și în 1752 în *Lettres iroquoises* (*Scrisori irocheze*) ale aventurierului Maubert de Gouvest. El atacă simultan „fabulele mozaice", trufia evreilor care se prezintă drept popor ales, dogma păcatului originar, căruia îi opune caracterul naturalmente bun al omului, și pe materialiștii care se încăpățînează să nege evidența. Înțeleptul Igli îl susține: numai irochezii cunosc adevărata morală creștină, coruptă de creștini, căci, contrar moralei lui Moise, a venit Isus și predică legea naturii, comună tuturor oamenilor: „Află, venerabile, că cei ce-și zic creștini nu înțeleg Evanghelia. Isus le pune sub ochi ceea ce practicăm noi, lucru imposibil pentru ei dacă nu se întorc la punctul unde ne aflăm și pe care ei l-au părăsit. [...] Ce a venit să facă acest Legiuitor? Să vă scoată de sub legea lui Moise și să vă readucă în Legile Naturii. [...] Fii deci irochez, dacă vrei să fii fericit. Isus al tău așa te îndeamnă, și-ți poruncește să te lepezi de toate celelalte"[3]. Pretutindeni ideea e aceeași: a elibera gîndirea din șablonul creștin și a opune rațiunea dogmatismului.

1. ADAM (A.), *op. cit.*, p. 183.
2. Vezi BALMAS (E.), *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Fasano, 1984.
3. MAUBERT DE GOUVEST (J.-H.), *Lettres iroquoises*, ed. de E. Balmas, Paris, Nizet, 1962, pp. 226-227. Găsim în introducere biografia acestui straniu personaj precum și o analiză a operei (pp. 7-63).

Literatura clandestină

Înainte de jumătatea secolului, atacurile contra creștinismului se limitează adesea la aluzii, la critica fanatismului și a intoleranței. Apologia religiei naturale se face numai mimînd, ca Lahontan, respectul credinței oficiale. Criticile cele mai îndrăznețe neputînd fi formulate deschis, se refugiază în manuscrise care circulă pe sub mantou și se plătesc adesea foarte scump. În 1912, Gustave Lanson, pentru prima oară, atrage atenția asupra acestor texte, dintre care mai multe au fost tipărite după 1750. Ele dovedesc existența unui curent continuu, deși subteran, și conțin multe idei preluate de Voltaire, Rousseau, Diderot sau d'Holbach, care, de altfel, le-au cunoscut și chiar le-au tipărit. Aceste manuscrise sînt numeroase, există uneori un număr important de copii, semn al succesului lor: I.O. Wade număra 102 în 1938, dar M. Benitez găsește astăzi 130[1].

De sub pana cui ies ele? De cele mai multe ori e greu de spus. Cîțiva autori au putut fi identificați cu relativă certitudine, dar ei rămîn în general necunoscuți. La 19 februarie 1758, Diderot îi scria lui d'Alembert: „Vine o vreme cînd cenușa se amestecă. Ce importanță va mai avea atunci că ai fost Voltaire sau Diderot, că rămîn silabele numele meu sau ale altuia? Trebuie doar să munceți, să fii util, să contezi pe talentul tău." El însuși dă exemplul, colaborînd ca anonim la lucrările lui d'Holbach sau ale abatelui Raynal. Acest anonimat nu ține numai de prudență. Scrierile acelea exprimă mai puțin luări de poziție individuale cît atitudini colective și, spre deosebire de libertini, elitiști și alți, mulțumiți că fac parte din cenacluri diferite, autorii lor se îngîjesc mai puțin de revendicarea paternității ideilor noi decît de răspîndirea lor: comportament de militanți în serviciul unei cauze[2]. Li se pare mai puțin important, de exemplu, să demonstreze în folosul cîtorva amatori de știință contradicția dintre minuni și legile naturii, decît să dezrădăcineze habitudini mentale, să submineze nevoia de miracole și, în general, de orice element supranatural. În această luptă mereu luată de la capăt, proprietatea individuală a ideilor se estompează în fața voinței de a difuza cîteva principii fundamentale care ar schimba, așa cum spune Diderot în *Enciclopedie*, modul obișnuit de a judeca.

Eliberați de frica de cenzură, autorii clandestini își scot măștile și trec cu îndrăzneală la atac. Vor ținti mai ales legitimitatea istorică a creștinismului, adică problema originilor și a tradiției sale, conținutul său doctrinar și dogmatic, rolul moral al Bisericii, în sfîrșit, funcția politică și socială a acesteia, privită ca aliat și reazem al unei puteri tiranice[3].

1. WADE (I.O.), *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas*, p. 263; BENITEZ (M.), „Liste et localisation des traités clandestines" in *Le matérialisme du XVIIIe siècle*, pp. 17-25.
2. DIECKMANN (H.), *Le Philosophe*, p. 96.
3. MORTIER (R.), „La remise en question du christianisme au XVIIIe siècle" in *Le cœur et la raison*, p. 340.

Nu toţi sînt atei şi nici materialişti. Pe la 1716, canonicul Pierre Cuppé redactează un tratat, publicat în 1768, ce se înscrie mai degrabă în curentul ce contesta teologia jansenistă. În *Ciel ouvert à tous les hommes* (*Cerul deschis pentru toţi oamenii*), el se întreabă de ce mărinimia divină care a dat tuturor aerul, apa, pămîntul şi lumina, ar fi rezervat cerul numai pentru cîţiva aleşi. Nu-i oare cruzime din partea dumnezeirii „să creeze treizeci de făpturi din care să osîndească douăzeci şi nouă", doctrină care, între altele, ameninţă morala, semănînd descurajarea în suflete? Cuppé concepe o Providenţă care oferă şansa de a scăpa de pedepse prin justiţie şi oferă tuturor mîntuirea prin milostenie[1]. Toţi fiind mîntuiţi, iadul ar fi pustiu dacă Pierre Cuppé n-ar păstra aici un singur pensionar: pe Antihrist. Eliberat de spaima de lumea de apoi, omul poate de acum încolo să cunoască seninătatea şi să acorde întreaga atenţie vieţii terestre. Încă din Renaştere, poarta cerurilor fusese deja întredeschisă pentru păgînii virtuoşi, dar Cuppé o va deschide larg. Înţelege totuşi să rămînă în ortodoxie: nu e nici măcar deist dar, poate fără să-şi dea seama, deschide calea spre deism[2].

Acest deism e evident, în schimb, într-unul din textele sale cele mai răspîndite, scris între 1711 şi 1720 şi publicat în 1745: *Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi* (*Un examen al religiei prin care se caută soluţii de bună credinţă*). În momentul publicării, lucrarea a fost atribuită lui Saint-Évremond, dar Voltaire înclină către Dumarsais, pe cînd majoritatea bibliografilor o atribuie unui anume locotenent La Serre, spînzurat ca spion la Maastricht, în 1748. Dar s-a mai vorbit şi de Boulainviller, de marchizul d'Argens, de Toland, de Mirabaud şi chiar de un colectiv. Aici, diversitatea religiilor pune în cauză autenticitatea revelaţiei. Dacă raţiunea e universală, probele trebuie să fie evidente: „Pentru a fi acceptat, orice adevăr trebuie verificat şi omologat de tribunalul raţiunii". Or, dogmele sînt obscure, iar textul Scripturii – denaturat, contradictoriu şi produs de autori din perioade diferite. Isus nu era Dumnezeu şi n-a salvat pe nimeni, pentru că „toţi oamenii sînt în aceeaşi stare în care erau înainte de venirea acestui pretins Mesia". Cît despre Biserică, o creaţie a omului, ea a abuzat de credulitatea popoarelor pentru a-şi întări autoritatea: creştinismul e inutil pentru societate, căci el condamnă ştiinţa, încurajează monahismul şi virginitatea, şi unul, şi alta nefaste pentru conservarea speciei şi pentru activitatea socială, în sfîrşit pentru că nu-i decît un cult de care ne putem lipsi[3].

În luptă, erudiţia putea să se dovedească a fi un preţios auxiliar în discreditarea vocaţiei divine a creştinismului şi în subminarea autorităţii textelor sale. Un erudit este şi Jean Lévesque de Burigny, membru al Academiei de Inscripţii, cunoscător de ebraică, greacă şi latină, filosofie, teologie, istorie veche şi modernă. El a redactat, pe la 1733, *Histoire*

1. Asupra acestei chestiuni: COTONI (M.-H.), *Dénigrement de la providence et défense des valeurs humaines*, pp. 497-513.
2. De altfel, el ne asigură de curăţia intenţiilor sale şi declară că se supune deciziilor Bisericii. Vezi WADE (I.O.), *op. cit.*, pp. 33-44; BRIGGS (E.R.), *Mysticism and rationalism in the debate upon eternal punishment*, pp. 241-254.
3. WADE (I.O.), *op. cit.*, pp. 158-163.

critique du christianisme (*Istoria critică a creştinismului*), a cărei versiune prescurtată, semnată Fréret, a apărut în 1766: *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* (*Examen critic al apologiştilor religiei creştine*). Scopul său: „A demonstra slăbiciunea mai multor dovezi de care se servesc de regulă apologiştii creştinismului"[1]. El îşi fondează demersul pe o riguroasă critică istorică. Autenticitatea îndoielnică a Evangheliilor a mai fost de altfel contestată de numeroase secte primitive, iar Părinţii mai vechi ai Bisericii ţineau cont de apocrifele azi respinse, deşi nimic nu dovedeşte că cele reţinute sînt mai veridice. Se ştie de asemenea că textele au fost falsificate de creştini nerăbdători să convingă şi că ereticii de tot felul n-au ezitat „să fabrice falsuri potrivite cu sistemele lor". Plebea care-l urma pe Isus era neştiutoare: cît valorează mărturiile despre minunile lui (vol. I, pp. 52-53)? Creştinismul îşi datorează succesul credulităţii populare şi pariului politic al împăratului Constantin. Ni se va vorbi de superioritatea sa morală? Există oameni virtuoşi în toate religiile, iar martiriul nu dovedeşte nimic, căci există încăpăţînaţi şi printre atei (vol. I, p. 110); e clar deci că religia creştină, departe de a-i face pe oameni mai buni, i-a făcut persecutori şi „au fost văzuţi comiţînd cele mai îngrozitoare asasinate prin zelul ardent pentru religia catolică" (vol. I, p. 137). Nu-i oare istoria lui presărată cu crime? „Dacă vrei să tratezi despre corupţia creştinilor, aproape că trebuie să scrii istoria Bisericii; s-ar vedea atunci ambiţia, cruzimea şi stricarea moravurilor, ajunse la cele mai mari excese" (vol. I, p. 146). Unde-s, aşadar, pretinsele prefaceri ale Întrupării?

Critica internă nu-i mai puţin acerbă. Vechiul Testament e un păienjeniş de absurdităţi, paradisul terestru nu poate fi localizat, potopul e o invenţie absurdă, multe pasaje sînt scandaloase din punct de vedere moral (vol. I, pp. 169-175). Cît despre Noul Testament, e amuzant faptul că Biserica a considerat că-i mai prudent să interzică credincioşilor să-l citească: „Creştinii spun, ce-i drept, că scrierile lor fundamentale au fost inspirate de Sfîntul Duh: dar cum pot ei să concilieze această opinie cu imperfecţiunile ce li se atribuie? În întreaga Italie şi în toate ţările unde autoritatea papei e nemărginită, Scriptura e considerată drept o carte periculoasă pentru credincioşii de rînd şi de care e foarte uşor să abuzezi: în consecinţă, nu se permite vînzarea de biblii traduse în limba poporului decît celor care au permisiunea de a citi" (vol. I, pp. 179-180). Or, o religie trebuie să fie „la îndemîna tuturor oamenilor cu judecată". Teama însăşi de a vorbi de Dumnezeu trebuie să ne îndemne să ne informăm în legătură cu valoarea dovezilor, în lumina raţiunii. Şi Burigny conchide în acord cu principiile criticii istorice moderne:

> Nu putem judeca argumentul profeţilor atîta vreme cît nu putem fi siguri: 1° de timpul cînd a trăit profetul, ca să ştim dacă nu cumva profeţia e posterioară evenimentului; 2° de adevăratul sens al pasajului ce cuprinde profeţia, ceea ce presupune cunoaşterea limbii originale a textului profetic. 3° E necesar să ştim în ce împrejurări se afla profetul,

1. Cităm după *Œuvres complètes* de FRÉRET (M.), Londra, 1775, 4 vol., vol. I, p. 2.

ca să fim siguri că profeţiile lui nu sînt simple prezumţii. 4° Va trebui să comparăm profeţia lui cu alte preziceri care, printr-o întîmplare fericită, au putut fi verificate.
Miracolele sînt de obicei susţinute de cărţi al căror adevăr nu-l putem dovedi fără ajutorul istoriei. 1° Trebuie să examinăm secolul istoricilor care vorbesc despre ele; 2° trebuie să ne asigurăm de autenticitatea cărţilor lor şi de sinceritatea mărturiilor lor; 3° va trebui să ne asigurăm că miracolele de care vorbesc nu conţin nici o înşelătorie; sau dacă nu cumva au la bază cauze fizice.
[...] Nu va fi de ajuns să examinăm o singură religie, se află în lume o infinitate de secte şi toate se laudă că-şi trag originea din ceruri. Toate se bazează pe acelaşi gen de probe. Pentru a da, în cunoştinţă de cauză, preferinţă uneia dintre ele va trebui să le comparăm şi să judecăm care-i mai întemeiată (vol. I, pp. 190-191).

Burigny nu se arată a fi nici materialist, nici ateu, nici chiar teolog şi nu abordează chestiunea existenţei lui Dumnezeu: critica sa, erudită şi istorică, se limitează la texte, dar analizele sale îi vor furniza lui Voltaire un important număr de argumente pentru *La Bible enfin expliquée* (*Biblia în sfîrşit explicată*)[1].

Un alt mod de a desacraliza: interogaţia asupra originilor şi a fundamentelor religiilor, pentru a pune în evidenţă originile lor întru totul umane şi a substitui teocentrismului o viziune materialistă asupra lumii. Este cazul lucrării *Traité des trois imposteurs* (*Tratatul despre cei trei impostori*), publicată în 1768. În realitate, tratatul mai fusese publicat şi în 1721, intitulat atunci *De tribus impostoribus*, titlu atribuit şi unui eseu din 1719, *La vie et l'esprit de M. Benoît de Spinoza*, a cărui adevărată origine era un manuscris redactat pe la 1700. Era acum forma finală a unei veritabile legende a necredinţei. Ideea celor trei impostori datează într-adevăr din secolul al XIII-lea, fiind preluată din comentariile lui Averroes la opera lui Aristotel. Reputaţia de a fi scris *De tribus impostoribus* revine prea puţin piosului Frederic al II-lea de Hohenstaufen, dacă nu cumva acesta îl va fi dictat cancelarului său, Pierre de Vignes. Dar această lucrare fantomă e atribuită şi altora: Arnauld de Villeneuve, Boccaccio, Poggio, Aretino, Machiavelli, Pomponazzi, Cardan, Servet, Postel, Campanella, Bruno, Spinoza, Vanini, Hobbes sînt şi ei bănuiţi a fi fost autorii acestei cărţi misterioase care nu existase niciodată[2].

Tratatul e o lucrare polemică, radicală şi fără nuanţe. Impostorii – Moise, Isus, Mahomed – au contribuit la alienarea conştiinţelor, bazîndu-se pe ignoranţă şi pe frica de un Dumnezeu antropomorf, reprezentat „ca o fiinţă sensibilă, materială şi supusă tuturor pasiunilor umane" (p. 11). Pe acest Dumnezeu, anonimul îl asimilează, dimpotrivă, cu natura fără chip

1. Vezi MORTIER (R.), *La remise en question du christianisme*, pp. 341-349; SPINK (J.S.), *La libre pensée française*, p. 345; NIDERST (A.), „L'examen critique des apologistes de la religion chrétienne", in *Le matérialisme du XVIIIe siècle*, pp. 45-66.
2. Asupra ciudatei istorii a acestui text: DENONAIN (J.-J.), *Le Livre des trois imposteurs*, pp. 215-226; SPINK (J.S.), *La libre pensée française*, pp. 281-282; WADE (I.O.), *op. cit.*, pp. 124-140 şi introducerea lui P. Rétat la ediţia sa a *Traité des trois imposteurs*, Saint-Étienne, Université de la Région Rhone-Alpes, 1973, pp. 7-20.

şi care nu-şi propune nici o finalitate. Succesul impostorilor e rodul credulităţii populare: Isus „a fost urmat de cîţiva imbecili pe care i-a convins că Tatăl său era Sfînul Duh, iar mama sa – o Fecioară" (p. 53); el a inspirat o credinţă făcută pentru proşti şi pentru săraci cu duhul, morala corespunzătoare fiind plagiată după cea a anticilor. Sub această pană necruţătoare, mitul se prăbuşeşte: „El plîngea şi asuda de frică la cea mai mică alarmă, iar înainte de moarte a dat dovadă de o laşitate demnă de tot dispreţul" (p. 67). Or, Dumnezeu fiind de fapt natura, el n-are nici calităţi, nici defecte, nu e nici judecător şi nici nu pedepseşte şi „nu se ocupă mai mult de om decît de restul creaturilor" (p. 81). Sufletul, părticică a sufletului universal, se dispersează după moarte. Imanenţa spinozistă e prezentată ca un monism materialist: „Dacă totul e Dumnezeu, totul decurge în mod necesar din esenţa sa şi trebuie în mod absolut ca el să fie identic cu ceea ce conţine, pentru că e de neînţeles ca nişte fiinţe în întregime materiale să fie conţinute şi să rămînă într-o fiinţă care nu e materială" (p. 24). După ce demonstra impostura aflată la originea religiilor, lucrarea dezvolta o filosofie materialistă şi atee completată cu vechile teorii ale sufletului produs de foc şi ale sufletului lumii, cu circulaţie în Antichitate şi în Renaştere[1].

Cel mai adesea i se atribuie lui Fréret *La Lettre de Thrasibule à Leucippe* (*Scrisoarea lui Thrasibulos către Leucipe*), redactată pe la 1722, publicată în 1766 şi compusă sub forma unei scrisori a filosofului grec din secolul al II-lea către frumoasa Leucipe. Fréret era un savant, scurtă vreme preceptor al copiilor ducelui de Noailles, membru al Academiei de Inscripţii, specialist în Antichitate şi în cronologia comparată a religiilor. Avea două surori călugăriţe, dintre care una – care-i, poate, Leucipe – la mănăstirea benedictinelor din Gif, însemnat focar jansenist[2]. În toate religiile, devoţiunea nu-i pentru el decît un delir contagios, născut din spaima provocată de fantome:

> Dacă n-am fi obişnuiţi din copilărie să tremurăm numai la auzul numelui fantomei divinităţii, nu ne-am putea împiedica să-i privim ca pe nişte oameni ce se lasă pradă unui veritabil delir, căci delir este să-ţi iei propriile viziuni drept lucruri reale şi existînd în afara noastră. Oamenii atinşi de acest fel de delir merg mai departe; nu numai că-şi adaptează comportarea în conformitate cu aceste aparenţe himerice, dar mai vor să-i oblige şi pe alţii să vadă obiecte inexistente şi îi constrîng să se conformeze cu comportarea lor şi să le urmeze exemplul[3].

Aceste himere se nasc din curiozitatea şi din pasiunea noastră de a explica lucrurile: preferăm ipotezele cele mai năstrşnice decît să ne

1. RÉTAT (P.), *Introduction*, pp. 14-15.
2. DEPRUN (J.), *Une œuvre philosophique de la Régence*, pp. 155-157. Lanson atribuia Scrisoarea lui Fréret („Chestiuni diverse asupra istoriei spiritului filosofic în Franţa înainte de 1750", *R.H.L.F.*, XIX, 1912, p. 300). Vezi şi SPINK (J.S.), *La libre pensée française*, pp. 249-251; VERNIÈRE (P.), *op. cit.*, vol. II, p. 370; BRUMMER (R.), *Fréret und die Lettre de Thrasibule à Leucippe*, pp. 11-26. Pentru bibliografia şi lucrările de erudiţie ale lui Fréret, vezi SIMON (R.), *Nicolas Fréret, académicien*, care contestă (pp. 173-190) atribuirea scrisorii acestui autor.
3. *Oeuvres complettes*, de M. Fréret, vol. IV, p. 6.

mărturisim neputinţa, iar Fréret trece în revistă principalele sisteme – egiptean, chaldeean, grec, ebraic, persan – pentru a le arăta extravaganţa, fără a uita creştinismul, „ale cărui cărţi sînt pline de lucruri puerile şi de absurdităţi". Respingînd caracterul înnăscut al ideilor, Fréret este, după formula lui J. Deprun, partizan al unui spinozism laicizat în care „tot ce există, există în mod necesar, a existat dintotdeauna şi va exista de-a pururi". De aceea, el crede că „a demonstrat, contra partizanilor sistemului religios, că existenţa unei cauze universale e imposibilă, iar divinitatea nu-i altceva decît o fantomă sau o nălucire a imaginaţiei noastre" (vol. IV, p. 96). Divinitatea fiind exclusă, şi o dată cu ea teama de pedeapsă, va mai exista morală? Da, dar una laică şi utilitaristă:

> Vor fi considerate nedrepte faptele prin care cineva va căuta să-şi întemeieze fericirea pe socoteala celorlalţi membri ai societăţii. Justiţia va consta în a nu încălca legile ce stipulează egalitatea între oameni. Faptele nedrepte vor fi pedepsite, iar cei drepţi vor primi ca recompensă privilegiul de a se bucura de liniştea şi de tihna în care societatea îi va menţine pe cei aleşi. Virtutea sublimă va consta în a procura fericirea altuia prin sacrificiul propriei fericiri (vol. IV, p. 115).

După Fréret, creştinismul e o religie ca toate celelalte, nici mai bine fondată şi nici mai autentică, făcînd parte dintr-un fenomen religios universal ale cărui rădăcini sînt umane şi nu divine: studiul comparat al religiilor conduce la relativizarea unui creştinism deposedat de situaţia sa privilegiată.

Interesul pentru personalitatea lui Hristos aminteşte că, de la deişti şi pînă la atei, criza religioasă din secolul al XVIII-lea a însemnat înainte de toate o criză a Întrupării. R. Pomeau aminteşte anecdota cu Voltaire îngenuncheat în faţa răsăritului de soare şi strigînd: „Dumnezeule atotputernic! Cred!", ca să adauge imediat după aceasta: „Cît despre domnul Fiu şi doamna Mamă, asta-i altă treabă!"[1].

O altă problemă îi preocupă mult pe autorii de manuscrise clandestine: aceea a naturii şi a nemuririi sufletului, legată de cea a libertăţii. Ea se pune pe la 1700 o dată cu Fontenelle, al cărui *Traité de la liberté* (*Tratatul despre libertate*) n-a fost tipărit decît în 1743, în *Nouvelles libertés de penser* (*Noi libertăţi de gîndire*): Malebranche o ridicase deja în *Traité de la nature et de la grâce* (*Tratat despre natură şi despre har*) – cum să se concilieze libertatea umană cu preştiinţa divină – şi se descurca refugiindu-se în fideism. Fontenelle, constatînd neputinţa metafizicii, orientează chestiunea libertăţii spre problema ştiinţifică a determinismului[2]. Dumnezeu însuşi a creat o ordine şi nu-i permis să schimbăm ceva. Nu înseamnă că libertatea e ceva specific omului, el însuşi e supus imperativelor fizicii, adică ale trupului, de unde şi principiul materialist că „sufletul se dovedeşte întotdeauna dependent de dispoziţiile creierului" (p. 288). Un act

1. POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, pp. 417 şi 467.
2. FONTENELLE, *Textes choisis (1683-1702)*, introd. de M. Roelens, Paris, Éd Sociales, 1966, pp. 134-135. Găsim aici textul lui Fontenelle (pp. 141-158). Figurează şi în KRAUSS (W.), *Fontenelle und die Aufklärung*, München, W. Fink Verlag, 1969, pp. 283-293. Cităm după această din urmă ediţie.

voluntar nu-i aşadar un act liber, pentru că „în creierul meu există o dispoziţie materială care mă predispune să vreau. [...] Astfel, ceea ce e voluntar e în acelaşi timp şi necesar. [...] Sufletul a crezut că se poate autodetermina pentru că ignora şi nu avea nici un fel de cunoştinţă despre principiul străin al determinării sale" (pp. 290-291)[1]. Această perspectivă antrenează reajustări în concepţia moralei, determinismul anulînd noţiunile de merit şi de virtute, iar eticul încetează a se mai referi la un principiu transcendent pentru a recurge la educaţie şi la represiunea penală:

> Cît despre morală, acest sistem face din virtute o simplă întîmplare fericită, iar din viciu o simplă nenorocire, el distruge aşadar orice vanitate şi orice îngîmfare dedusă din virtute şi inspiră milă faţă de cei răi fără a inspira şi ură pentru ei. El nu suprimă speranţa de a-i face mai buni; pentru că, prin imbolduri şi exemple, poţi sădi în creierul lor dispoziţii care să-i conducă spre virtute, şi aceasta ne face să păstrăm legile, pedepsele şi recompensele.
> Criminalii sînt nişte monştri ce trebuie anihilaţi plîngîndu-i, supliciul scapă societatea de ei şi-i înspăimîntă pe cei înclinaţi să-i imite.
> Datorăm numai şi numai temperamentului chiar şi calităţile sau înclinaţia spre bine, nu trebuie să exagerăm cu laudele la adresa unei anumite raţiuni căreia trebuie să-i recunoaştem în acelaşi timp şi extrema fragilitate. Cei ce au fericirea de a se autoeduca îşi fortifică dispoziţiile naturale pentru bine (pp. 292-293).

Dacă Dumnezeu rămîne prezent în universul lui Fontenelle, el nu mai e decît un simplu iniţiator în „fizica", iar rolul său e infim. Ceea ce echivalează cu ruinarea edificiului creştin ce se sprijină pe existenţa unei divinităţi determinînd principiile vieţii morale, imprimate în inimă şi în raţiune, revelate în Evanghelii şi prezente în învăţăturile Bisericii[2].

Idei asemănătoare găsim şi în *L'Âme matérielle* (*Sufletul material*), manuscris a cărui paternitate a fost atribuită lui Mirabaud, lui Fréret, lui Boulainviller şi lui Dumarsais[3]. Conform autorului, numeroşi părinţi ai Bisericii primitive au crezut sufletul nemuritor. Este un fapt că există „o alianţă inseparabilă a sufletului cu trupul" (p. 50): vedeţi comportamentul omului ameţit de vin. O dată suprimat principiul cartezian al unei substanţe imateriale gînditoare, această fiziologie se transformă într-un materialism declarat[4]. Tratatul mai demonstrează că ceea ce numim noi suflet nu

1. În articolul „Suflet" din *Enciclopedie*, Diderot mai vorbeşte şi de „dependenţa mutuală dintre trup şi ceea ce gîndeşte" şi, ironic, despre „spiritualitatea şi nemurirea sufletului, două sentimente foarte susceptibile de a-l face pe om mîndru de condiţia sa viitoare"; există „o conexiune a funcţiilor sufletului cu starea şi organizarea corpului". Astfel, „apăsarea imprudentă a degetului moaşei ar fi fost suficientă pentru a face din Corneille un tîmpit în cazul în care cutia craniană care-i apăra creierul ar fi fost moale ca aluatul".
2. NIDERST (A.), *Fontenelle à la recherche de lui-même*, p. 532; MARCIALIS (M.T.), *Fontenelle*, p. 55; CROCKER (L.G.), *An age of crisis*, pp. 5-6. ROMEO (C.) vorbeşte de materialism mecanicist („Matérialisme et déterminisme dans le *Traité de la liberté*", în *Le matérialisme du XVIIIe siècle*, pp. 101-107).
3. Vezi *L'Âme matérielle*, ed. crit. de A. Niderst, Publications de l'Université de Rouen, 1969, pp. 20-23; WADE (I.O.), *op. cit.*, p. 223. După SPINK (J.S.) (*op. cit.*, pp. 148-151), acest tratat ar data din primul deceniu al secolului, după A. Niderst, de pe la 1724.
4. NIDERST (A.), *ed. cit.*, p. 13.

diferă de ceea ce au animalele, dotate şi ele cu raţiune. Acest „suflet material", a cărui origine e soarele, e constituit din corpusculi răspîndiţi în toate corpurile şi în sistemul nervos, simţurile creează memoria, simţurile şi memoria creează judecata; creierul şi nu „sufletul" e cel care simte, doreşte şi gîndeşte. Ca şi la Fontenelle, acest punct de vedere implică determinismul fiziologic: noi sîntem călăuziţi de înclinaţiile noastre care „circulă o dată cu sîngele nostru". Astfel: „Omul e fără încetare împins să vrea un singur obiect, atît prin dispoziţia interioară a organelor sale, cît şi prin circumstanţele obiectelor exterioare în fiece ocazie. El crede că alege, cînd de fapt e silit să vrea întotdeauna ceea ce îi oferă cea mai multă plăcere" (p. 174). Şi tot ca Fontenelle, autorul menţine existenţa unui Dumnezeu – „unitatea suverană" (p. 46) – dar al cărui rol se limitează la a fi creat şi a fi pus lumea în mişcare şi care nu mai e decît o facilitare a demonstraţiei[1].

Şi mai directă e argumentaţia celor şapte *Dialogues sur l'âme* (*Dialoguri despre suflet*), compuse fără îndoială pe la 1755, publicate în 1771, punînd în scenă diferite personaje, dintre care un „creştin de bună-credinţă" şi un „filosof pur şi simplu". În Pentateuc nu-i deloc vorba de un suflet imaterial şi nemuritor. Materia e capabilă de mişcare şi poate deveni gînditoare, ideea se formează pornind de la senzaţie, iar noţiunile abstracte, pornind de la ideile simple. Religiile sînt inutile, iar filosoful atacă îndrăzneţ noţiunea de cauză primă. Materia, eternă, e formatoare şi creatoare: „Opinia conform căreia lumea n-a fost la început decît o masă moale, în care totul era cuprins, este poate cea mai satisfăcătoare". Acest ateism radical susţine determinismul moral, denunţă deismul pentru acelaşi motiv ca şi religiile revelate şi conchide senin: „Dat fiind progresul Luminilor în acest secol, nu ne mai putem îndoi că el va fi mormîntul creştinismului"[2].

Provenit dintr-o familie nobilă, înflăcărat susţinător al aristocraţiei militare, mare colecţionar de manuscrise suspecte, interesat de metafizică, de Spinoza şi deismul englez, contele Henry de Boulainviller, maestru spiritual şi prieten al lui Fréret, a fost în centrul a numeroase activităţi clandestine, iar Voltaire a făcut din el unul dintre protagoniştii lucrării *Dîner du comte de Boulainvilliers* (*Dineul contelui de Boulainvilliers*). Pe la 1720, în *Histoire des opinions des Anciens sur la nature de l'âme* (*Istoria opiniilor celor din vechime despre natura sufletului*), el observă că nici platonismul şi nici creştinismul n-au convins cu adevărat în ceea ce priveşte spiritualitatea şi, prin urmare, nici în privinţa nemuririi sufletului; de altfel, anumiţi creştini primitivi nu credeau în ele. Oamenii se tem atît de tare de distrugerea fiinţei încît au fost întotdeauna tentaţi să creadă, „dar această opinie ar fi fost întotdeauna în ei o credinţă confuză sau o dorinţă neliniştită, mai curînd decît o adevărată certitudine, dacă nişte legislatori iscuşiţi n-ar fi consacrat-o, ca să zicem aşa, prin religie[3]. Muritor sau nu? Boulainviller refuză unitatea spinozistă a substanţei, dar

1. CLAIR (P.), *Libertinage et incrédules*, p. 231.
2. Vezi COTONI (M.-H), *L'exégèse du Nouveau Testament*, p. 107. Pentru o analiză detaliată: MORTIER (R.), *Les Dialogues sur l'âme*, pp. 342-358.
3. BOULANVILLER (H. de) (sau BOULAINVILLIERS), *Œuvres philosophiques*, ed. de R. Simon, Haga, Nijhoff, 1973-1975, 2 vol. vol. I, p. 266.

concluzia sa rămîne totuşi dubitativă: „Dacă-i adevărat că materia e incapabilă să gîndească, cu siguranţă că existenţa spiritului e pe deplin demonstrată; dar dacă n-avem decît o idee imperfectă despre materie, argumentul nu valorează nimic. Or, e absolut imposibil de dovedit că materia e chiar perfect cunoscută, cum se imaginează; în afară de proprietăţile întinderii ce i se acordă, ea mai are după toate aparenţele şi altele, pe care nu ni le imaginăm şi nici nu le concepem, şi poate că senzaţiile şi gîndirea, de care corpul e considerat azi incapabil, sînt proprietăţi ale materiei, cu totul necunoscute nouă." (vol. I, p. 256)[1].

Uneori confuze, alteori repetitive, aceste scrieri clandestine şi-au avut totuşi rolul lor. Ele dovedesc că, încă din prima jumătate a secolului, tradiţionala viziune religioasă a lumii e zdruncinată. Nu toţi resping credinţa într-un Dumnezeu creator şi ordonator, dar reclamă cel puţin o religie „naturală", compatibilă cu exigenţele raţiunii, precum şi dreptul conştiinţelor de a dispune de ele însele. Alţii, mai radicali, repun în chestiune explicaţia însăşi a originilor, netezind drumul interpretărilor materialiste. În primul sfert al secolului al XVIII-lea, două lucrări de o amploare excepţională ilustrează în sfîrşit cele două tendinţe.

Lucrarea *Les difficultés sur la religion proposées au P. Malebranche par Mr***, officier militaire dans la marine* (*Dificultăţi asupra religiei propuse părintelui Malebranche de către* Mr***, *ofiţer militar în marină*) a fost compusă pe la 1710. Acest prim mare expozeu al gîndirii deiste a fost publicat pe la 1767 prin grija lui Naigeon şi, poate, a lui d'Holbach într-o versiune prescurtată şi denaturată, destinată să transforme deismul original într-un materialism ateu: *Le Militaire philosophe* (*Militarul filosof*), titlul cel mai des utilizat în zilele noastre. Cine ar putea fi responsabil de această lucrare, de astă dată mai mult teoretică decît erudită, fondatoare a unui „deism constructiv" de care-şi vor aminti Voltaire şi Rousseau cel din *Profession de foi du Vicaire savoyard* (*Profesiunea de credinţă a vicarului savoiard*) şi autorul religiei civile din *Contractul social*[2]? A doua zi după publicare, Voltaire se gîndea la Thémiseul de Saint-Hyacinthe, Bachaumont la Fréret, Galiani la d'Holbach. Folosind informaţiile furnizate de text, primul editor modern, R. Mortier, trasa un fel de portret robot al autorului, dar refuza să identifice această siluetă indecisă. A. Robinet se gîndea la o operă din tinereţe a lui Voltaire sau a lui Boulainviller sau chiar la filosoful Dortous de Mairan[3]. În urma cercetărilor lui F. Mars şi, mai ales, ale lui F. Deloffre, se tinde a-l desemna drept autor pe Robert Challe,

1. Asupra acestui text, vezi CLAIR (P.), *Libertinage et incrédules*, pp. 238-246; BETTS (C.J.), *Early deism in France*, pp. 174-175. Asupra gîndirii lui Boulainviller, vezi lucrările lui A. Simon.
2. Posedăm azi două ediţii. R. Mortier a publicat textul integral al manuscrisului 1163 de la Biblioteca Mazarine (Bruxelles, Presses Universitaires, 1970), versiune intermediară, posterioară anului 1732, între originalul din 1710 şi ediţia din 1767. F. Deloffre şi M. Menemencioglu au reluat acest text, dar recurgînd în acelaşi timp la un manuscris al abatelui Sepher păstrat la Sankt-Petersburg, text compus din extrase, dar oferind avantajul de a fi direct împrumutate din originalul dispărut (Oxford, The Voltaire Foundation, 1982, *SVEC*, 209).
3. ROBINET (A.), *Difficultés sur les Difficultés*, pp. 51-75; *id.*, *Boulainviller auteur du* Militaire philosophe, pp. 22-31.

născut la Paris în 1659 şi mort la Chartres în 1721. Militar de carieră, a luptat în Olanda, a stat o vreme în Canada şi a fost secretar de bord pe un vas de pescuit. Challe nu-i un necunoscut, fiind şi autorul unei remarcabile culegeri de nuvele, *Les Illustres Françaises* (*Franţuzoaicele ilustre*, 1713), unul dintre primele monumente ale realismului literar, şi al unui important *Journal de voyage aux Indes Orientales* (*Jurnal de călătorie în Indiile Orientale*), apărut în 1721[1]. Impozantă ca dimensiuni, lucrarea impune şi prin construcţia ei sistematică, riguroasă, cvasi-geometrică, şi prin forţa a ceea ce Grimm numea „bunul ei simţ".

Challe se dă drept un *honnête homme*, convins de existenţa lui Dumnezeu şi de nemurirea sufletului, departe de a împărtăşi determinismul şi ateismul spinozist; excelează mai ales în descrierea propriului său itinerar spiritual de la catolicism la deism. Credincios sincer, el a fost puţin cîte puţin dezamăgit de puterea temporală a papei, de manifestările Inchiziţiei, de moravurile clerului, de cultul imaginilor, de „legendele împănate cu minuni ridicole", de ordonanţele absurde şi fără legătură cu adevărata credinţă, de mărturisirile forţate. Pentru el, la tot ceea ce revoltă raţiunea – căci a fost mai mult decît martor al dragonadelor – se adaugă persecuţiile contra hughenoţilor:

> Cîte cruzimi şi cîtă înverşunare mi-a fost dat să văd! Cînd îmi amintesc că, ameţiţi de vin, am scos pe un biet moşneag bolnav de gută din patul în care nu putea suporta nici măcar greutatea cearşafurilor şi l-am pus să joace ca un flăcău fără ca strigătele lui de durere şi lacrimile celor două fete ale lui care s-au aruncat la picioarele noastre să ne îmblînzească barbaria – ce amintire groaznică! – pana îmi pică din mînă, iar ochii n-o mai pot conduce[2].

Spăşit, el atacă „religiile factice", create pentru a satisface „pofta de dominaţie". Credinţa e o problemă personală asupra căreia puterea n-are drept de control. În ceea ce priveşte propria-i religie – datorată hazardului naşterii –, fiecare are dreptul şi datoria de a-i examina fundamentele, şi e absurd să pretindem că adevărurile ei sînt inaccesibile pentru o raţiune care ne vine de la Dumnezeu. Autoritatea cărţilor şi a oamenilor cîntăreşte puţin: „Trebuie să respingem tot ceea ce raţiunea, consultată fără patimă, fără părtinire şi fără un interes anume, declară ca fals sau nefondat" (p. 125), căci caracteristica falselor religii e tocmai încercarea lor de a reduce raţiunea la tăcere. Dacă adevărul există, el nu poate fi decît evident. Ajunge cu discursurile şi cu demonstraţiile! „Vreau ca el să fie un instinct, o idee înnăscută, o cunoştinţă la îndemîna oricui. Căci el nu-i o lumină îndoielnică, ci o ştiinţă naturală" (p. 158). El există: religia naturală, aflată la baza tuturor celorlalte, este cea care-l denaturează şi-l desfigurează. Dar credinţa, care-ţi permite să crezi fără dovezi? Absurdă: „credinţa e o orbire voluntară sau o consimţire smulsă prin înşelăciune" (p. 173). Sprijinindu-se pe raţiunea individuală, Challe instaurează drepturile libertăţii, examen în materie de religie pînă la a elimina credinţa, experienţă netransmisibilă şi incapabilă de a demonstra ceva.

1. Vezi, în afara introducerilor la ediţiile citate: F. DELOFFRE, *Robert Challe, père du déisme français*, pp. 947-980; MESNARD (J.), *L'identité de Robert Challe*, pp. 915-939.
2. Cităm după ediţia lui R. Mortier, p. 84.

Partea a doua atacă mai ales creştinismul. Pentru ce oare raţiunea şi conştiinţa, daruri ale lui Dumnezeu, trebuie să fie subordonate unei pretinse revelaţii? Vechiul Testament e plin de poveşti aberante sau scandaloase, de lucruri neverosimile, de contradicţii, de repetiţii, profeţiile sînt incompatibile cu libertatea umană. Noul Testament nu valorează nici el mai mult: compus stîngaci, fără nici o ordine. De ce au fost lăsate la o parte evangheliile apocrife? Iar în ce priveşte mîntuirea: „De ce anume sîntem oare eliberaţi, salvaţi şi răscumpăraţi dacă toate acestea nu schimbă nimic?" (p. 236). Ce anume dovedeşte naşterea miraculoasă a lui Isus? Prin ce anume e superioară morala lui şi pentru ce se confundă religie şi morală, mai ales în faţa exemplului dat de Biserică: „*Copacul se cunoaşte după fructe*, a spus Isus Hristos. Ei bine! După efectele produse îmi dau eu seama că morala sa e detestabilă" (p. 256). În rest... Povestioare pentru prostime: şi moartea urmată de Înviere, şi Sfînta Treime, iar credinţa în diavol nu-i decît o superstiţie. Nici o minune n-a fost probată, providenţialismul e o himeră: „Trebuie să-i mulţumim lui Dumnezeu pentru tot şi pentru nimic în particular. El nu-i mai implicat într-o inundaţie ce pustieşte o ţară, într-un cutremur de pămînt care distruge un oraş, decît în răsturnarea unei găleţi de apă peste un muşuroi sau în prăbuşirea unui zid ce striveşte un cuib de şobolani" (p. 269).

Acest creştinism arogant nu s-a impus prin adevărul său, ci prin violenţă şi viclenie şi datorită declinului păgînismului; martirii nu dovedesc nimic, căci îi găsim în toate sectele; şi nici tradiţia, întrucît vechimea unei inepţii nu face din ea un adevăr. Articol cu articol, într-un raţionament strîns, Challe spulberă argumentele umane, nu ca ateu, ci ca deist care nu pune niciodată la îndoială existenţa unui Dumnezeu creator: „Cine m-a făcut, cine a făcut cerurile, animalele, plantele, cine le-a dat viaţă, cine a realizat un aranjament atît de minunat şi a imprimat o mişcare atît de admirabilă, cine împinge soarele şi luna pînă într-un anume punct de unde se întorc în tot atîta timp cît le-a trebuit la dus, cine întreţine o stare a lucrurilor atît de frumoasă şi de surprinzătoare? [...] E o fiinţă mai înţeleaptă şi mai puternică" (p. 314). Iată ce ne învaţă raţiunea şi acest „instinct care ne face să simţim că există cineva deasupra noastră". Apoi Challe mătură cu un gest obiecţia materialistă: „A zice că totul s-a făcut din întîmplare, prin amestecul şi unirea întîmplătoare a diverşilor corpusculi, e o îmbinare întîmplătoare de cuvinte care nu merită nici un răspuns" (p. 315).

Divinitatea concepută de Challe posedă cele trei atribute de înţelepciune, putere şi dreptate. Dumnezeu e bun şi n-ar putea fi considerat drept autor al răului. Sufletul e spiritual şi nemuritor, libertatea umană există şi, întrucît e liber, omul e responsabil. Ca mai tîrziu Rousseau, el admite posibilitatea veşniciei răsplăţilor, nu şi a celei a pedepselor şi, tot ca el, respinge rugăciunea prin care cerem ceva divinităţii, preferînd imnurile de slavă: ce să mai ceri de la cel care a dat tot (p. 357)? Religia naturală, singura rezonabilă, se lipseşte de cultul exterior: îl cinstim pe Dumnezeu prin meditaţia interioară. Şi Challe conchide asupra profesiunii sale de credinţă: „Cred şi mă tem de Dumnezeu, şi m-aş felicita, orice mi s-ar întîmpla, dacă aş putea contribui, prin folosirea neînsemnatelor mele talente, ca neamul omenesc să acorde fiinţei perfecte, creatorului şi judecătorului său, întreaga glorie pentru care a fost creat" (p. 422).

Alături de acest prim document al deismului sistematic, se impune o operă foarte diferită prin ton și termeni, un document excepțional prin virulența și prin amploarea sa, unde critica feroce a ideilor religioase e însoțită de o contestare brutală a orînduirii sociale.

Pe la 1770, circulau la Paris vreo sută de exemplare dintr-un voluminos manuscris clandestin: *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier* (*Memorialul gîndurilor și sentimentelor lui Jean Meslier*). Nu era o lucrare ca altele, căci nu emana dintr-un cerc de istorici și erudiți formați în spiritul criticii istorice și al exegezei biblice, ci era opera unui preot de țară, mort în 1729, și care lăsa în urma lui această carte explozivă, destinată edificării enoriașilor săi. Botezat la 15 iunie 1664, la Mazerny, lîngă Mézières, Meslier provenea din mica burghezie, ca fiu al unui negustător-fabricant de serj, ce cultiva și un petec de pămînt. La sfatul părinților săi, care-l încurajau spre o carieră confortabilă, el a intrat fără vocație în preoție și și-a făcut studiile la seminarul din Reims. Vice-diacon în 1687, devine preot la Etrépigny în 1689, în fruntea unei mici și sărace parohii rurale. Rămîne aici pînă la moarte, în general, bine notat de superiorii săi, deși i s-a reproșat că apelează la serviciile unei servitoare destul de departe de vîrsta canonică – o verișoară dreaptă din cît se pare, de numai optsprezece ani. Cum s-a mai încăpățînat și să-i apere pe țărani împotriva seniorului lor, vorbește de rău aristocrația și împarte gratis la copii, ca pe dulciuri, hostia neîntrebuințată, superiorii săi îi impun o lună de retragere la seminar. Nu-i mare lucru, și-i singurul eveniment al vieții sale. Nu se știa nimic de faptul că preotul scria la lumînare un imens memoriu, rod al multor ani de trudă, fruct al unei uimitoare aventuri intelectuale. Departe de toate, închis în prezbiteriul său, inspirat de lectura cîtorva cărți – Malebranche, Fénelon, Montaigne, Biblia – Meslier săpa mormîntul tuturor religiilor pentru a edifica o societate dreaptă și un radical materialism ateu. Textul său a avut un destin curios. În 1762, Voltaire, intrat în posesia lui, îl folosește pentru a redacta *Extrait des sentiments de Jean Meslier* (*Extras din sentimentele lui Jean Meslier*). Văzuse el bine că preotul nu avea o pană prea măiastră: „Parcă-i stilul unui cal de trăsură, declară el la 1 mai 1763, dar care trage bine!" Numai pînă la un punct, căci Voltaire nu se mulțumește să-i cizeleze stilul: neapreciind nici ateismul, nici comunismul, el îl prezintă pe Meslier, drept un preot deist care, pe patul de moarte, îi cere lui Dumnezeu iertare pentru a fi propovăduit erorile creștinismului. Zece ani mai tîrziu, d'Holbach publică, la rîndul, său texte de Meslier, dar pînă la urmă și propriul său *Bon sens* (*Bunul simț*), compendiu al lucrării *Système de la Nature* (*Sistemul naturii*), apărut în 1770, va fi luat drept o operă a preotului din Ardennes și, publicat ca atare în 1791, va fi reluat și în secolul XX sub titlul *Bon sens du curé Meslier* (*Bunul simț al părintelui Meslier*). A fost așadar prost cunoscut pînă la ediția librarului olandez Rudolf Charles, în 1864, dar numele lui Meslier va fi totuși gravat, în 1919, pe obeliscul ridicat la Moscova în onoarea precursorilor marxism-leninismului[1].

1. Pentru informații mai ample asupra lui Meslier, vezi mare ediție *Œuvres complètes* de J. Deprun, R. Desné, A. Soboul (Paris, Ed. Anthropos, 1970, 3 vol.), pe care o cităm aici. Asupra diverselor aspecte ale vieții, gîndirii și activității lui Meslier, vezi *Le curé Meslier* (Colloque de Reims, 1974, Biblioteca Universității din Reims, 1980).

Înțelegem de îndată pentru ce critica religioasă se împletește la el cu contestația socială. A cunoscut persecuțiile contra hughenoților și a janseniștilor, a trăit foametea din 1709, apoi pe cea din 1725, i-a văzut pe colectorii de impozite jecmănînd o țărănime deja mizeră, în timp ce Biserica, ea însăși extrem de bogată, susținea o putere arbitrară. Revolta sa nu-și are obîrșia într-o abstractă speculație filosofică, ci într-o experiență personală ce a luat alura unei revelații; religia e o formidabilă impostură destinată să mențină masele într-o intolerabilă servitute: „Acești rafinați și vicleni politicieni, abuzînd astfel de slăbiciunea, de credulitatea și de ignoranța oamenilor simpli și mai puțin luminați, i-au făcut ușor să creadă tot ce au vrut, [...] și, pe această cale, unii se fac respectați, cinstiți și adorați ca niște divinități, [...] ceilalți au ajuns bogați, puternici și de temut în lume" (vol. I, p. 10). De aceea distrugerea ordinii sociale trece mai întîi, în ochii săi, prin lichidarea religiei, iar Meslier își organizează *Memoriul* – mai frecvent numit *Testamentul* său – în opt mărturii în care, fără teamă de repetiții și de lungimi, expunînd neîncetat argumente destinate nu unor filosofi, ci unor spirite rudimentare, într-un stil oral și bolovănos, el face procesul nedreptății și al șarlataniei preoților și a celor puternici, mergînd pînă la a arunca anatema, asemenea lui Diderot, dorind cu fervoare „ca toate mărimile pămîntului și toți nobilii să fie spînzurați și gîtuiți cu mațe de preoți" (vol. I, p. 23). Condamnat la tăcere în timpul vieții, el își va clama adevărul de dincolo de mormînt.

Primele cinci „dovezi" întreprind demolarea sistematică a religiei. Meslier a crezut odinioară într-o religie a blîndeții și a milosteniei, în mesajul de sărăcie și umilință al lui Isus Hristos, dar a înțeles că a fost înșelat și acum se ridică furios împotriva „christicolilor". Religiile sînt invenții unor impostori ce abuzează de creduli pentru a-i exploata mai bine. Minunile și miracolele sînt scamatorii, și Meslier nu cruță nici măcar creștinismul primitiv: un impostor ca alții, Isus și-a bătut joc „de ignoranți și de oamenii de rînd", el însuși fiind „un om de nimic... demn de dispreț... un smintit fanatic... un mizerabil și nefericit șarlatan" (vol. I, p. 100). Unde-i beneficiul pretinsului său sacrificiu, de vreme ce păcatul și răul n-au dispărut (vol. I, p. 191)? Textele sfinte, ticsite de greșeli, de contradicții, de povestiri înfiorătoare n-au nimic divin. Viziunile patriarhilor sînt „vise grosolane", profețiile – născocirile unor escroci sau elucubrațiile unor fanatici, dintre care nu s-a împlinit, de altfel, nici una pînă acum. Doctrina nu-i mai convingătoare: dogma Treimii scandalizează rațiunea, întruparea e o fabulă, iar Isus nu-i altceva decît „un muritor ca toți oamenii, atît de muritor încît a sfîrșit în mod rușinos, pe cruce, între doi tîlhari (vol. I, p. 389). Transsubstanțialitatea e mai credibilă decît idolatria păgînilor? „Ba e o orbire și o nebunie și mai mare din partea christicolilor romani să creadă că Dumnezeul lor s-a stabilit într-adevăr într-un trup însuflețit, în carne și oase, în figurinele de aluat și de făină cumpărate de omul de rînd și pe care un șoricel nu ezită să le mănînce" (vol. I, p. 423). Și fabula păcatului originar e absurdă; ce fel de bunătate e aceea care-l face pe Dumnezeu să condamne pe cineva la chinurile veșnice?

Dovezile a șaptea și a opta, mai pline de dificultăți, se angajează în metafizică. Dintotdeauna, marile spirite au emis îndoieli asupra existenței lui

Dumnezeu. Avem obiceiul să o dovedim prin spectacolul naturii, dar aceste frumuseţi au avut ele oare nevoie de un creator? Dacă Dumnezeu e cauza lumii, unde e cauza lui Dumnezeu? De ce să admitem că materia există prin ea însăşi, „căci, în sfîrşit, nu e mai greu de imaginat, şi nici măcar nu-i mai imposibil ca materia să fie prin ea însăşi ceea ce este, decît să ne imaginăm că Dumnezeu e prin el însuşi ceea ce este" (vol. II, p. 174). Contrar celor susţinute de „deicoli", materia e eternă şi posedă mişcare, „fiinţa în general" a existat dintotdeauna şi constituie fundamentul tuturor lucrurilor. Cum s-ar putea naşte ceva din nimic? Singura realitate e materia şi este inutil să i te rogi sau să i te închini (vol. II, p. 270). Ea e suficientă pentru a explica universul: „Tot ce e mai frumos, mai admirabil şi mai ingenios în opera naturii, şi chiar tot ce e iscusit în animale sau în oameni, nu-i decît o consecinţă sau un efect natural al mişcării naturale a părţilor materiei şi al diferitelor constituiri sau alcătuiri ale corpurilor organice pe care le compun" (vol. III, p. 241). Sufletul uman, ca şi al animalelor, e material şi muritor.

Pe această amplă demonstraţie se articulează, în cea de-a şasea „dovadă", gîndirea socială a preotului. O religie autentică n-ar tolera nedreptăţile, scandaloasele diferenţe dintre stările şi condiţiile sociale. Meslier nu admite o altă ierarhie decît cea bazată pe merit şi pe utilitate:

> Toţi oamenii sînt egali de la natură, toţi au în mod egal dreptul de a trăi, de a păşi pe pămînt, de a se bucura de libertatea lor firească şi de a primi partea lor din roadele pămîntului, muncind cu folos, şi unii şi alţii, pentru a avea lucrurile necesare sau utile vieţii; dar, cum trăiesc în societate, [...] e absolut necesar, spre binele societăţii omeneşti, să existe şi o dependenţă între oameni, o subordonare a unora faţă de alţii; şi mai trebuie ca dependenţa şi subordonarea unora faţă de alţii să fie dreaptă şi bine proporţionată (vol. II, p. 17).

Or, inegalitatea e urmarea abuzurilor comise de nobili, în timp ce poporul de rînd e strivit de servituţi feudale şi de corvezi. Meslier strigă către enoriaşii săi: „N-aveţi a vă teme de duşmani mai mari şi mai numeroşi decît aristocraţii şi bogătanii pămîntului, căci ei sînt efectiv cei care vă calcă în picioare, vă jefuiesc, vă asupresc, vă chinuie şi vă nenorocesc" (vol. II, p. 27). Iată ce aprobă, apără şi păstrează detestabilul creştinism! Paraziţii – nobilimea, clerul, călugării, ordinele călugărilor cerşetori, magistraţii, agenţii fiscului, rentierii neproductivi – sug sîngele poporului. Cu mult înainte de Rousseau, Meslier vede în proprietate originea tuturor relelor şi visează, înaintea lui Restif de la Bretonne, un fel de comunitate sătească:

> Un alt abuz aproape universal răspîndit şi autorizat în lumea asta este proprietatea personală asupra bunurilor şi a bogăţiilor pămîntului, în loc să le posede toţi în egală măsură, în comun, şi să se bucure la fel de ele; înţeleg adică pe toţi cei dintr-un loc, de pe un acelaşi teritoriu, astfel încît, de exemplu, toţi cei şi cele care locuiesc într-o aceeaşi localitate, sat sau oraş, parohie sau comunitate, să nu fie laolaltă decît una şi aceeaşi familie (vol. II, pp. 60-61).

Proiectul său? Un comunism agrar de repartiţie şi de consum, cu organizarea colectivă a muncii după aptitudinile fiecăruia. Pămîntul e

destul de roditor pentru a hrăni pe toată lumea (vol. II, pp. 74-75), iar producătorii ar trebui să fie primii beneficiari ai muncii lor:

> Da, desigur, lor nu trebuie să le lipsească [pîinea] şi ar merita chiar s-o mănînce primii, să primească partea cea mai bună, la fel şi cu vinul, bunuri pe care ei le obţin acum cu atîta trudă şi osteneală. Dar, vai!, cruzime inumană şi detestabilă, bogaţii şi mai-marii pămîntului le răpesc cea mai mare parte din roadele muncii lor atît de grele şi nu le lasă, ca să zic aşa, decît paiele de la grîul bun şi drojdia vinului de calitate (vol. II, p. 78).

De altminteri, critica trebuie să ţintească şi mai sus şi să denunţe absolutismul lacom de dări şi de impozite, care sărăceşte oamenii pentru a-i stăpîni mai bine şi goleşte satele, înrolînd cu forţa bărbaţii în armată. Tiranii „abuzează cît pot de puterea şi de autoritatea lor, pentru că puterea şi autoritatea nu le-au fost date sau încredinţate decît pentru a conduce cu înţelepciune popoarele, cu dreptate şi echitate, şi pentru a-i menţine în fericire şi pace (vol. II, p. 127). Acest regim e susţinut de Biserică; ea şi-a trădat misiunea şi a intrat în cîrdăşie cu exploatatorii, pretinzînd că această putere nedreaptă a fost lăsată de la Dumnezeu (vol. II, p. 143). Meslier încheie cu un apel la revoltă:

> Aş vrea ca vocea mea să răsune dintr-un capăt la altul al regatului sau, mai exact, dintr-o parte a pămîntului în alta; aş striga din toate puterile mele: Sînteţi nebuni, voi oameni, sînteţi nebuni că vă lăsaţi conduşi în felul acesta, că mai şi credeţi orbeşte în atîtea neghiobii. Le-aş spune că greşesc cei ce-i conduc, abuzînd de ei şi terorizîndu-i. Le-aş dezvălui oribila taină a nedreptăţii care-i face pretutindeni atît de mizerabili şi de nenorociţi şi din cauza căreia secolele ce vin vor arunca negreşit ruşinea şi oprobriul asupra zilelor noastre. Le-aş reproşa sminteala şi prostia lor de a crede şi de a acorda orbeşte credit atîtor erori, atîtor iluzii, atîtor imposturi ridicole şi grosolane. Le-aş reproşa laşitatea lor de a cruţa atît de multă vreme viaţa unor tirani atît de odioşi, de a nu scutura jugul atît de greu al tiranicei lor guvernări şi al tiranicei lor dominaţii (vol. III, p. 131).

Atîta vreme cît vor fi prizonierii superstiţiilor lor, oamenii vor fi victimele sigure ale despoţilor: „Uniţi-vă, deci, popoare...! (vol. III, p. 147) ca să-i răsturnaţi pe preoţi şi pe regi". El însuşi şi-a făcut datoria de a-i lumina, fie şi *post mortem*. De-acum înainte, nu mai poate nimic şi nu mai aşteaptă decît întoarcerea în neant: „Morţii lîngă care voi fi curînd nu se mai încurcă de nimic, nu se mai amestecă în nimic, lor nu le mai pasă de nimic. Voi sfîrşi deci în nimic, pentru că nu mai sînt nimic şi în curînd voi fi nimic" (vol. III, p. 177). La moartea sa, preoţii din împrejurimi au fost, fără îndoială, înspăimîntaţi de teribila moştenire lăsată de confratele lor apostat. A fost înhumat în clandestinitate, nu se ştie unde, decesul lui n-a fost înregistrat, iar omul care a fost Jean Meslier a dispărut fără să lase urme[1].

Opera lui, atît de voluminoasă şi de greoaie, totuşi fremătătoare de viaţă şi de pasiune, scrisă în secret de un solitar, filosof autodidact şi

1. DOMMANGET (M.), *Le curé Meslier*, pp. 90-92; DESNÉ (R.), introd. la *Œuvres complètes*, pp. XXXII-XXXIII.

predicator exasperat, dă într-un veritabil profetism revoluţionar: a converti masele la ateism e primul pas către eliberarea lor socială. Poate că uimitorul Meslier nu era singurul care gîndea în felul acesta, căci regiunea Ardennes nu ducea lipsă, se pare, de preoţi cu ciudăţenii[1], dar numai el a lăsat enoriaşilor săi un astfel de apel la răscoală, care a dat procesului necruţător al creştinismului şi al credinţei expresia pasionată a mîniei şi a suferinţei populare. Deistul şi proprietarul Voltaire va avea grijă să epureze *Testamentul* de conţinutul său ateu, materialist şi revoluţionar.

Diferiţi în concepţii, chiar dacă sînt de acord asupra unui anumit număr de puncte, autorii de manuscrise clandestine nu se limitează la o critică pur negativă: ei se străduiesc să pună bazele unei noi viziuni asupra lumii, degajată de schemele tradiţionale şi de amprenta exclusivă a gîndirii teologice, şi să instituie o nouă morală, eliberată de fundamentele ei religioase. Respingînd doctrina păcatului originar şi tema naturii decăzute, ei deschid în acelaşi timp calea credinţei în progres şi a încrederii într-o fericire terestră.

A schimba modul obişnuit de gîndire

Dezbaterea deistă luase avînt şi datorită gîndirii engleze, ea însăşi hrănită de Montaigne, Descartes şi Gassendi, iar influenţa acesteia va fi considerabilă în Franţa. Şi dincolo de Marea Mînecii o imperioasă nevoie de raţionalitate avea să ducă la confruntarea dintre exigenţele judecăţii şi dogmele revelate, în vreme ce conflictele dintre secte împingeau anumite spirite către alte forme de credinţă. Deja în 1651, Hobbes, în *Leviathan*, susţinea că omul nu e în stare să ajungă la adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu, îi denunţa pe aşa-zişii săi interpreţi şi suspecta de superstiţie orice element supranatural[2].

Scrisoarea despre toleranţă a lui John Locke (1689) statuează clar un drept al omului şi al cetăţeanului independent de orice confesiune. Statul veghează la siguranţa sa, la binele public, dar nu intervine în materie de dogmă. În afară de aceasta, de vreme ce adevărata religie asigură mîntuirea, alegerea unei Biserici e liberă: cel mult, ea poate acţiona prin avertismente sau îndemnuri, poate merge chiar pînă la excomunicarea celor recalcitranţi, dar fără a recurge vreodată la violenţă. Statul guvernează fără să aibă dreptul de a conferi unei Biserici monopolul ortodoxiei. De acum încolo, toleranţa e fireascăi, nu puţin în ce-i priveşte pe atei care, lipsiţi de credinţa în Dumnezeu, nu au nimic sfînt şi nu pot fi buni cetăţeni. Şase ani mai tîrziu, lucrarea sa, *Creştinismul raţional*, prezenta Evanghelia ca accesibilă în sensul comun în ce priveşte salvarea sufletului: omul nu-i obligat să creadă în ceea ce nu înţelege, pentru că adevărurile Revelaţiei n-ar putea fi în dezacord cu raţiunea[3].

1. DESNÉ (R.) *ibid.*, vol. I, pp. XXI-XXV.
2. TOPAZIO (V.W.), *D'Holbach's moral philosophy*, pp. 28-29.
3. Vezi GOYARD-FABRE (S.), *La Philosophie des Lumières en France*, pp. 258-259; GAWLICK (G.), *The English deists' contribution to the theory of toleration*, pp. 823-835.

Au urmat alţii. John Toland vorbeşte de un „creştinism fără mistere" (*Christianity not mysterious*, 1699), refuzînd să facă distincţia, aşa cum făcea Locke, între ceea ce e *contrar* raţiunii şi ceea ce se află *deasupra* raţiunii, şi deduce din însăşi ideea revelaţiei necesitatea unei cunoaşteri clare, epurînd astfel creştinismul de orice element iraţional. Anthony Collins, în *Discourse on free-thinking* (*Discurs despre libera cugetare*, 1713), face apologia libertăţii de gîndire, tocmai pentru că perfecţiunea cunoaşterii nu poate fi atinsă decît printr-o gîndire liberă, presiunea din exterior falsificînd căutarea adevărului, aşa cum a fost întotdeauna cazul în interpretarea Bibliei. În 1727, în *Discourses on the miracles of our Saviour* (*Discursuri despre minunile Mîntuitorului nostru*), Thomas Woolston atacă versiunea oficială a miracolelor din Noul Testament pentru a contesta autoritatea clerului şi conchide asupra importanţei simbolice a textelor, care trebuie să fortifice prestigiul unei religii raţionale. Pentru Matthew Tindal, în *Christianity as old as creation* (*Creştinismul e la fel de vechi ca şi creaţia*, 1730), Dumnezeu a dat de la început lumii o lege perfectă. Revelaţia creştină a putut fi utilă odinioară pentru a restaura sensul denaturat al acestei legi naturale, dar ea n-a adus nimic nou şi n-ar putea în nici un caz să intre în contradicţie cu prima, pe care nu face decît s-o repete[1]. Pe scurt, dacă religia e conformă cu bunul simţ, înseamnă că tradiţia religioasă, cu misterele sale, e cea care greşeşte. Acest deism englez păstrează un aspect foarte pozitiv – nu există un „Să strivim infamul!" în Anglia –, dar răstoarnă la fel de vehement aserţiunile esenţiale ale creştinismului, şi înţelegem de ce a putut fi luat drept o doctrină a negaţiei pure, chiar dacă deiştii se prezintă cel mai adesea drept creştini preocupaţi doar de însănătoşirea credinţei. Toţi vor avea preopinenţi, iar Samuel Clarke sau William Warburton se vor strădui să atenueze tendinţele negative ale raţionalismului religios.

În Franţa, tradiţia filosofică evolua. Chiar dacă Descartes ţinuse cu grijă adevărurile metafizice la adăpost de îndoiala sa metodică, incompatibilitatea dintre credinţă şi raţiune devenea tot mai clară, iar fizica lui Descartes nu era cu totul inofensivă pentru că, nerecunoscînd decît legi mecanice într-un univers plin, ea sugera un determinism care nu lăsa loc nici libertăţii umane, nici intervenţiilor divine. Cu teoria mişcării materiei în vîrtejuri nu alunecăm oare către ipoteza că această materie mişcătoare este în stare să producă orice fenomen fără ca Dumnezeu să se manifeste? „Nu-l pot ierta pe Descartes, spunea Pascal; în toată filosofia lui, el ar vrea să se poată lipsi de Dumnezeu; dar nu s-a putut abţine să nu-l pună să dea un bobîrnac pentru a pune lumea în mişcare; după aceea, el nu mai are a face cu Dumnezeu". Un discipol al lui Descartes, Malebranche, susţine că Dumnezeu nu acţionează decît prin voinţe generale, adică după legi ce guvernează natura, teorie ce putea duce la contestarea miracolelor, a profeţiilor şi chiar a Revelaţiei. De aceea, Bossuet putea scrie în 1687:

> Văd [...] că se pregăteşte un mare atac împotriva Bisericii, sub numele de filosofie carteziană. [...] Văd născîndu-se în sînul ei şi din principiile sale, după părerea mea prost înţelese, multe erezii. [...] Un alt îngro-

1. HAZARD (P.), *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, p. 67.

zitor neajuns al aceloraşi principii prost înţelese cîştigă pe nesimţite spiritele. Căci, sub pretextul că nu trebuie să admitem decît ceea ce înţelegem cu claritate – ceea ce, pînă la un punct, e foarte adevărat – fiecare îşi ia libertatea de a spune: „Înţeleg acest lucru, dar nu-l înţeleg pe celălalt"; şi, cu acest singur fundament, aprobăm şi respingem orice. [...] Sub acest pretext se dezvoltă o libertate a judecăţii care face ca, fără a ţine cont de tradiţie, să spunem cu îndrăzneală tot ce gîndim. [...] Se începe cu noutatea şi se continuă cu încăpăţînarea. Ne putem teme că o revoltă deschisă va izbucni nu peste multă vreme[1].

Un alt pericol venea din Anglia cu Locke şi al său *Eseu despre intelectul uman*. Apărut în 1690, tradus încă din 1700 de către Pierre Coste, el susţine contrariul opiniilor carteziene negînd caracterul înnăscut al ideilor: toate vin din experienţă, inclusiv ideea de Dumnezeu, pentru că spiritul e vid la origine, iar experienţa exterioară – senzaţia – şi experienţa interioară – reflecţia – introduc progresiv în el ideile obiectelor sensibile şi pe cele ale operaţiilor efectuate de suflet. Aşadar, nimic nu vine de la simţuri, valorile morale însele născîndu-se din senzaţiile de plăcere şi de durere, idee ce deschidea calea unei teorii mecanice a valorilor morale. Locke nu limita nici proprietăţile materiei doar la întindere şi sugera că Dumnezeu ar fi putut s-o doteze cu sensibilitate şi – cine ştie? – cu gîndire. După el, alţii vor fi şi mai categorici. Pe aceeaşi linie, *Traité des sensations* (*Tratat despre senzaţii*, 1754) de Condillac, popularizează senzualismul lockian şi opune unui raţionalism abstract observaţia, comparaţia şi judecata. Nici pentru el nu există nimic înnăscut, cel mult aptitudinea de a încerca senzaţii şi cea de a te folosi de ele prin experienţă. Celebra lui statuie este imaginea spiritului dobîndindu-şi facultăţile prin contactele exterioare şi experienţa din realităţile situate în afara noastră. Spiritualist şi pios, Condillac exclude din speculaţiile sale religia, care nu face obiectul filosofiei, dar eliminînd orice realitate psihică sau spirituală autonomă, el putea da apă la moara materialismului[2].

Progresele reflecţiei ştiinţifice ajută astfel la modificarea concepţiei asupra lumii şi a legilor sale. Newton, introdus în Franţa de către Maupertuis, în 1732, iar în 1734, prin *Scrisori filosofice*, de către Voltaire, n-avea nimic dintr-un spirit nereligios, întrucît fizica sa presupune o metafizică şi o teologie. Supunînd Divinitatea unui fel de necesitate, mecanicismul cartezian risca să ducă la consecinţe atee. Dimpotrivă, legea newtoniană a atracţiei universale subliniază atotputernicia ei: atracţia nu ţine de mecanică, ci presupune, dimpotrivă, intervenţia constantă a unui Dumnezeu conservator şi regulator. Acest Dumnezeu newtonian nu e, ca la Leibniz, un simplu ceasornicar prizonier al propriilor sale legi: liber, el intervine

1. PASCAL, povestirea Marguerittei Périer, în *Œuvres complètes*, ed. de J. Chevalier, Paris, Pléiade, 1962, p. 41; BOSSUET, *Correspondance*, ed. Ch. Levesque, Paris, Hachette, 1909-1925, 15 vol., vol. III, pp. 372-373, 21 mai 1687. Despre cartezianism, vezi ADAM (A.), *Le mouvement philosophique*, pp. 41-47. La 1 septembrie 1683, în *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche*, tot în privinţa lui Malebranche, Bossuet se îngrijora cu privire la „aceşti filosofi care, măsurînd planurile lui Dumnezeu după mintea lor, îl consideră autorul unei ordini generale, [...] ca şi cum Inteligenţa suverană ar putea să nu cuprindă în planurile ei şi lucrurile particulare, care numai ele subzistă cu adevărat".
2. CROCKER (L.G.), *An age of crisis*, p. 267.

pentru a asigura funcţionarea legilor naturii[1]. De fapt, Newton oferea dovada ştiinţifică a existenţei lui Dumnezeu şi întărea cel puţin deismul. Dar materialiştii puteau şi ei să deducă de aici că, dacă materia e dotată cu putere de atracţie, ea este de asemenea susceptibilă de a avea şi alte proprietăţi – chiar şi gîndire.

În domeniul ştiinţelor naturale, Buffon îşi edifică marea lui operă, imensa lui *Histoire naturelle* (*Istoria naturală*), care apare începînd din 1749 şi provoacă mai multe reacţii potrivnice din partea teologilor de la Sorbona[2]. O dată cu el, ştiinţa îşi abandonează perspectivele finaliste: natura nu mai procedează conform unui plan divin, ci prin încercări, tatonări, adaptări. Teoria lui asupra lumii arată o materie vie, indestructibilă, în plină acţiune. Planeta noastră îşi descoperă o istorie: născută din ciocnirea unei comete cu soarele, ea a ajuns încet la forma actuală sub acţiunea lentă a apelor. Cît despre fiinţele vii, Buffon le vede făcute din „moleculele organice" care trec neîncetat de la o fiinţă de alta prin mecanismul reproducerii şi al alimentaţiei. Diferitele specii n-au apărut în acelaşi timp şi dacă unele au dispărut, omul însuşi ar fi mai degrabă o apariţie tîrzie; Buffon bănuieşte, în cadrul speciilor animale, existenţa unor modificări, deformări, refuzînd astfel clasificările fixe ale lui Linné. Prudent, Buffon face act de supunere în faţa Sorbonei, dar observaţiile sale aveau să servească gîndirii materialiste[3]. Mai era şi Maupertuis, care se ocupa de albinism şi de ereditate cu privire la cazul unui negru cu pielea albă, studia evoluţia raselor şi accidentele ei în *Vénus physique* (*Venus cea fizică*). În *Essai de cosmologie* (*Încercare de cosmologie*), în 1750, el caută o dovadă satisfăcătoare a existenţei lui Dumnezeu, întrucît ordinea newtoniană i se pare explicabilă prin întîmplare şi prin calculul probabilităţilor. Neagă orice finalism în opera naturii, pentru că există plante veninoase şi animale dăunătoare şi-l descoperă pe Dumnezeu în principiul minimului efort, orice schimbare efectuîndu-se cît mai economic cu putinţă. Maupertuis era departe de negarea Divinităţii, dar contraria totuşi tradiţia celor ce susţineau existenţa cauzelor finale"[4]. Şi mai era şi ciudatul *Telliamed* al lui Benoît de Maillet, apărut în 1748, obsedat de acţiunea mării care explică transformările violente de la suprafaţa globului, sugerînd – ipoteză transformistă – că orice formă de viaţă s-a născut din ape şi vorbind chiar de un „om marin"[5]. Voltaire era îndreptăţit să ridice din umeri şi să refuze să „se tragă dintr-un morun": era încă un asalt contra creaţionismului.

Pentru prima oară, un secol lua cunoştinţă de propria-i existenţă. Tradiţiilor şi prejudecăţilor, obscurantismului din epocile anterioare, el le

1. EHRARD (J.), *L'idée de nature*, pp. 77-79; ADAM (A.), *op. cit.*, pp. 47-53. Asupra pătrunderii ideilor newtoniene, vezi BRUNET (P.), *L'introduction des théories de Newton en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1931.
2. Vezi STEMGERS (J.), *Buffon et la Sorbonne*, pp. 97-127.
3. Vezi introducerea lui J. Varloot la *Histoire naturelle* (Paris, Gallimard, 1984), pp. 7-30; FELLOWS (O.) şi MILLIKEN (S.), *Buffon*, New York, 1972; ROGER (J.), *Les sciences de la vie dans la pensée française*, pp. 527-584.
4. EHRARD (J.), *op. cit.*, pp. 102; ROGER (J.), *op. cit.*, pp. 469-472; VELLUZ (L.), *Maupertuis*, p. 86-88. A se consulta şi: BRUNET (P.), *Maupertuis*, Paris, 1929, 2 vol.; CALLOT (E.), Maupertuis, Paris, 1964.
5. EHRARD (J.), *op. cit.*, pp. 117-120; ROGER (J.), *op. cit.*, pp. 520-525.

opunea „luminile". În 1684 deja, Bayle profetizează: „Iată-ne într-un secol ce va deveni din zi în zi mai luminat, astfel încît toate veacurile precedente nu vor fi decît tenebre în comparație cu el". În 1750, tînărul Turgot declară despre secolul lui Ludovic al XIV-lea: „În sfîrșit, umbrele au dispărut. Ce lumină strălucește din toate părțile! Ce mulțime de oameni mari în toate genurile! Ce perfecțiune a rațiunii umane!"[1] Începînd cu secolul al XVII-lea, cartezianismul a contribuit la laicizarea noțiunii de lumină, degajînd-o de contextul său religios[2], legînd-o astfel de ideea de progres și de exercițiul spiritului critic. În 1784, în *Was ist Aufklärung?* (*Ce sînt Luminile*), Kant dă celebra definiție:

> Luminile înseamnă pentru om ieșirea dintr-un minorat de care numai el e vinovat. Minorat înseamnă incapacitatea de a se servi de intelectul lui fără tutela altuia. Lui singur îi este imputabil minoratul, de vreme ce acesta nu decurge din neputința intelectului, ci din lipsa hotărîrii și a curajului necesare pentru a se servi de intelectul lui fără tutela altuiva. *Sapere aude*! Ai curajul de a te servi de propriul tău intelect: aceasta e deviza Luminilor. [...] Aceste Lumini nu cer nimic altceva decît *libertatea* și chiar cea mai inofensivă dintre toate libertățile, adică aceea de a da o folosință publică rațiunii tale în toate domeniile[3].

Dacă pe la 1750 metafora capătă o importanță militantă și dacă, între 1760 și 1770, divorțul dintre Lumini și creștinism e un fapt consumat, expresia nu înseamnă totuși, notează R. Mortier, detașarea de orice credință și încă și mai puțin identificarea cu ateismul și materialismul. Toată lumea e de acord cu principiul emancipării rațiunii, dar acordul dintre moderați și radicali e mai anevoie de realizat în ce privește extinderea acestor „lumini" și oportunitatea difuzării lor.

Urmînd literatului, un personaj nou, „filosoful", intră în scenă și mizează pe fericirea și grandoarea terestre, își asumă un sacerdoțiu laic, refuză transcendența preferîndu-i omul reabilitat, se instituie legislator și învățător al popoarelor[4]. Definiția lui, atribuită gramaticianului Dumarsais, ne este propusă pe larg în 1743, în *Nouvelles libertés de penser* (*Noi libertăți de gîndire*), reluată parțial în *Enciclopedie* și de către Voltaire în *Les Lois de Minos* (*Legile lui Minos*)[5]. Ce este un filosof? Răspunsul, conform senzualismului lui Locke, e în tonalitatea materialistă: „Filosoful e o mașină umană ca orice alt om: dar e o mașină ce [...] reflectează

1. Bayle, „Nouvelles de la République des Lettres", aprilie 1684, articolul 11, in *Œuvres diverses*, vol. I, p. 41, în legătură cu descoperirile asupra circulației sîngelui; Turgot, „Second discours sur les progrès successifs de l'esprit humain", 11 decembrie 1750, in *Œuvres*, ed. E. Daire, Paris, Guillaumin, 1844, vol. II, p. 610.
2. Asupra istoriei termenului, vezi studiul lui Mortier (R.), *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, pp. 13-59, pe care îl rezumăm aici. Vezi și DELON (M.), *Les Lumières: travail d'une métaphore*, pp. 527-541.
3. *Qu'est-ce que les Lumières?* Texte alese și traduse de J. Mondot. Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991, pp. 73-75.
4. Asupra acestei evoluții, BÉNICHOU (P.), *Le sacre de l'écrivain*, pp. 23-47.
5. Pentru atribuire: KRAUSS (W.), *L'énigme de Du Marsais*, pp. 514-522; FAIRBAIRN (A.), *Dumarsais and Le Philosophe*, pp. 375-392. În diverse versiuni, textul a fost publicat de DIECKMANN (H.), *Le Philosophe. Texts and interpretation*, Saint-Louis, Washington University Studies, 1948. Cităm după această ediție.

asupra mișcărilor sale [...]. E un orologiu care uneori se întoarce singur, ca să zicem așa [...]. Cum simte că gîndește independent de orice, el recunoaște că substanța sa e capabilă să gîndească, așa cum e capabilă să înțeleagă și să vadă. Gîndirea la om e un simț, ca văzul și auzul, depinzînd la rîndul său de o constituție organică" (pp. 30-38). Nu ignoră pasiunile, dar se străduiește cel puțin să facă apel la rațiunea sa, „el pășește în noapte, dar e precedat de o torță". Nu construiește sisteme abstracte și se limitează la „știința faptelor", încearcă să cunoască universul și preferă să-și recunoască ignoranța decît să recurgă la explicații himerice. Înțelept, el știe să-și suspende judecata: „Dacă motivația lipsește, el nu mai judecă" (p. 40).

Filosoful e și o ființă eminamente sociabilă, „el vrea să se simtă bine în compania altora, [...] e un *honnête homme* care vrea să placă și să se facă util" (p. 44) fiindcă nimic din ceea ce e omenesc nu-i este străin. Nu-l interesează lumea de apoi: „Societatea civilă e, ca să zic așa, singura divinitate pe care o recunoaște pe pămînt" (p. 46). Nu face binele de frica pedepselor din lumea de dincolo, ci „din spirit de ordine sau pentru că așa-i rațional", în timp ce credinciosul uită adesea de un Dumnezeu prea îndepărtat, iar superstițiosului prea puțin îi pasă de viața de pe pămînt. Filosoful are motive mult mai serioase să se intereseze de social și să fie un *honnête homme*.

> Separați-l pentru o clipă pe filosof de *l'honnête homme*. Ce-i rămîne? Societatea civilă, unicul său Dumnezeu, îl părăsește, iată-l lipsit de cele mai plăcute satisfacții ale vieții [...]. De aceea, el e interesat mai mult decît ceilalți să dispună de toate resorturile sale pentru a nu produce decît efecte conforme cu ideea de *honnête homme*. [...] De altfel, în toate acțiunile lor, oamenii nu caută decît propria satisfacție de moment. [...] Or, dacă filosoful nu așteaptă nici pedeapsă, nici răsplată după sfîrșitul acestei vieți, de ce trebuie el să găsească un mobil prezent care să-l împingă să vă omoare sau să vă înșele? Dimpotrivă, nu-i el oare mai înclinat să găsească, prin reflecție, mai multe motive și mai multă plăcere să se simtă bine cu dumneavoastră, să vă cîștige încrederea și stima, să se achite de îndatoririle de prietenie și de recunoștință? [...] Noțiunea de *malhonnête homme* e la fel de opusă noțiunii de filosof pe cît e și aceea de tîmpit. [...] Filosoful e deci un *honnête homme* care acționează în toate căluzit de rațiune și adaugă spiritului de reflecție și de dreptate obișnuințele și calitățile care-l fac sociabil (pp. 52-56).

Să nu vi-l imaginați cumva ca pe un stoic auster. Filosoful nu condamnă pasiunile, el le domină și le ordonează. Filosoful nu-i un ambițios vulgar, dar el știe să se bucure „în afară de cele strict necesare, și de un belșug cinstit și nu crede în himericele virtuți ale zdrențelor și ale desagei. Astfel apare un nou tip de om, foarte departe de habotnicul rătăcit în transcendență, raționalist ce nu ignoră limitele rațiunii, o ființă în serviciul semenilor săi, utilă și încrezătoare în natura umană. Filosof: cuvîntul e destinat unui strălucit viitor, desemnînd partidul opus ortodoxiei[1].

1. În lungul articol „Ecletism" din *Enciclopedie*, Diderot face elogiul împăratului Iulian și al înțeleptei Hypatia, masacrată de creștini, și explică: „Eclecticul e un filosof care, calcînd în picioare prejudecățile, tradiția, vechimea, consensul universal, autoritatea, într-un cuvînt tot ce subjugă cea mai mare parte a spiritelor, îndrăznește să gîndească

Ce altceva ar dori acest înțelept dacă nu să-i lumineze pe oameni? Aici, între filosofi apare un dezacord: este oare bine ca adevărul să coboare pînă la cei mulți sau să rămînă, așa cum gîndeau odinioară libertinii, apanajul unei elite? Enciclopediștii cred în oportunitatea unei cît mai largi difuzări imediate – „Să ne grăbim să facem filosofia populară", strigă Diderot –, dar d'Holbach e sceptic, iar Voltaire reticent... Tacticile diferă după punctul lor de vedere, iar aceste divergențe vor determina pînă la sfîrșitul secolului îndelungate dezbateri asupra oportunității unei educații publice[1].

Orice ar fi, gîndirea nouă și-a făcut loc, după cum consemnează marchizul d'Argenson în 1751: „Filosofia și mai toți savanții și literații se dezlănțuie împotriva sfintei noastre religii. Religia revelată e amenințată din toate părțile. [...] Nimeni n-o mai apără, lumea își bate joc de toate, iar materialismul s-a înstăpînit. Habotnicii se înfurie, aduc injurii și ar vrea să instituie o închiziție contra scrierilor și a discursurilor; ei împing lucrurile spre nedreptate și fanatism, ceea ce face mai mult rău decît bine"[2]. Este adevărat, filosofia se infiltrează peste tot, pînă și în literatura erotică sau pornografică, despre care militanții puteau crede că va fi citită de un public mai larg decît tratatele savante: orice cale e bună dacă duce la eliberarea gîndirii.

Deja *Vénus dans le cloître ou la Religieuse en chemise* (*Venus la mănăstire sau Călugărița în cămașă*), roman publicat de Barrin în 1685, frecvent reeditat în cursul secolului al XVIII-lea, multiplică atacurile contra Bisericii și a mănăstirilor, denunță absurditatea legămintelor de castitate. În 1741, în celebrul *Portier des Chartreux* (*Portarul de la Chartreux*), o filosofie eudemonistă frizează anticlericalismul furibund, ridiculizează noțiunea de păcat, compromite preceptele moralei clericale și sociale. Indiscutabil pornografic, romanul nu-i mai puțin emanația unei gîndiri materialiste ce ignoră sufletul și eliberează spiritele de tabuuri și de interdicții. *Thérèse philosophe* (*Tereza filozoafa*), din 1748, combate etica religioasă, afirmă legitimitatea pasiunilor, revendică un determinism radical ce exclude liberul arbitru, aruncă peste bord învățătura religiilor revelate și contestă caracterul absolut al binelui și al răului[3]. Contemporanii nu erau naivi. În 1772, un librar comandă un lot de „cărți filosofice" unde, alături de *La Religieuse en chemise*, de *Thérèse philosophe* și de *Margot la Ravaudeuse* (*Margot flecara*), figurează cîteva din textele cele mai explozive ale Luminilor, *Le Christianisme dévoilé* (*Creștinismul*

cu mintea lui, să ajungă la principiile generale cele mai clare, să le examineze, să le discute, să nu admită nimic decît dacă se bazează pe mărturia și pe experiența rațiunii sale".

1. Asupra acestor chestiuni: MORTIER (R.), *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, pp. 60-113. Vezi, de același autor, articolele „Voltaire și poporul", „Diderot și proiectul unei filosofii populare", în *Le cœur et la raison*, pp. 89-103, 209-221.
2. D'ARGENSON, *Mémoires*, Paris, Renouard, 1859-1867, vol. VII, p. 51.
3. Vezi MORTIER (R.), „Les voies obliques de la propagande philosophique", în *Le cœur et la raison*, pp. 414-426; DELON (M.), *De* Thérèse philosophe *à* La philosophie dans le boudoir: *la place de la philosophie*, *Romanistische Zeitschrift fürnis Literaturgeschichte*, 1983, pp. 76-88.

dezvăluit), *Le Système de la Nature* (*Sistemul naturii*), *La Fausseté des miracles des deux Testaments* (*Minciuna miracolelor din cele două Testamente*) sau *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (*Cercetări asupra originii despotismului oriental*). Surprinzător amestec, din cîte se vede, de savante tratate materialiste, critică biblică, lucrări istorice ostile absolutismului și de romane libertine! Aceasta pentru că „filosofic" e un termen generic ce acoperă ansamblul literaturii ilicite care, indiferent de tonalitate – politică, filosofică, pornografică –, subminează ideologia oficială, regalitatea, Biserica, bunele moravuri, fie pe calea rațiunii critice, a necredinței, fie pe aceea a materialismului hedonist – vastă literatură clandestină vehiculînd contravalori[1].

Alte spirite, mai grave și mai prudente, își puneau întrebări asupra utilității religiilor și a limitelor imperiului lor. În *L'Esprit des lois* (*Spiritul legilor*), Montesquieu avertizează că va vorbi nu ca teolog, ci ca scriitor politic și că nu va aborda religiile „decît în raport cu binele pe care-l pot aduce stării civile" (XXIV, 1). Spre deosebire de Bayle, el crede că o religie e utilă, măcar pentru cei puternici – „Chiar dacă ar fi inutil ca supușii să aibă o religie, n-ar fi inutil ca principii să aibă una și să tragă pînă ce se va înălbi de spumă singurul frîu cu care cei ce nu cred deloc în legile omenești pot fi struniți" (XXIV, 2). El nu crede că religia creștină e antisocială, în ciuda celibatului ecleziastic, dar insistă asupra acordului necesar al legilor morale cu religia: „Religia, chiar și neadevărată, e cel mai bun garant că oamenii pot avea încredere în cinstea oamenilor" (XXIV, 8). În ochii lui Montesquieu, valoarea morală a unei religii nu depinde de adevărul dogmelor sale și ea trebuie să tindă înainte de toate „să facă din oameni buni cetățeni". Cu aceeași ocazie, faptul religios e desacralizat în profitul unei utilități sociale, ea însăși variabilă în funcție de timp, de moravuri, de climat, iar perspectiva analistului devine pur sociologică: „Dogmele cele mai adevărate și mai sfinte pot avea consecințe foarte neplăcute atunci cînd nu sînt în acord cu principiile societății; și, dimpotrivă, dogmele cele mai false pot avea consecințe admirabile atunci cînd se raportează la aceleași principii (XXIV, 19). Revelația și dogmele nu-și mai păstrează deloc sensul cînd se inventează religii din fenomenele determinate de condițiile de existență: „Atunci cînd religia, fondată pe climă, a șocat prea mult clima unei alte țări, ea nu s-a putut instala acolo; și dacă a fost totuși introdusă, a urmat izgonirea ei. Omenește vorbind [prudență de limbaj destinată planurilor insondabile ale Providenței], se pare că nimeni altcineva decît clima a prescris limitele religiei creștine și ale religiei mahomedane" (XXIV, 26). Dacă două sau trei grade de latitudine în plus sau în minus condiționează natura unei religii și dacă, de fapt, ca și la Machiavelli, factorul politic îl determină pe cel religios, cum să conteși principiul toleranței și al pluralității credințelor? (XXV, 10, 12).

Spiritul legilor apare în 1748. Trei ani mai tîrziu, în iulie 1751, apare, precedat de *Discursul preliminar* al lui D'Alembert, primul volum al

1. Vezi DARNTON (R.), *Bohème littéraire et Révolution*, pp. 7, 11-17, și *Édition et sédition*, pp. 16, 20.

Enciclopediei, cea mai mare întreprindere colectivă a secolului. Colaboratorii ei vin din cele mai diferite orizonturi, cuprind catolici mai mult sau mai puţin „luminaţi", deişti, materialişti şi chiar un protestant. Jaucourt, dar diversitatea nu exclude lupta comună, în numele raţiunii, contra prejudecăţilor. Simplul fapt de a înălţa acest monument spre gloria ştiinţelor şi a tehnicilor, de a face bilanţul în toate domeniile cunoaşterii ţinea deja de o nouă viziune asupra lucrurilor. După Pascal, omul era preocupat de mîntuirea sa; oamenii *Enciclopediei* ancorează destinul uman pe pămînt, îl leagă de bunăstare, de progres, de explorarea lumii şi de stăpînirea ei: proiectul în sine era laic. Diderot îl exprimă admirabil în articolul „Enciclopedie": „Dacă omul sau fiinţa gînditoare şi contemplatoare e izgonit de pe suprafaţa pămîntului, acest spectacol patetic şi sublim al naturii nu mai e decît o scenă tristă şi mută; universul tace, liniştea şi întunericul pun stăpînire pe el". Departe de a fi condamnabilă, cum va crede Rousseau, extinderea cunoaşterii condiţionează progresul moral şi social: trebuie să sperăm, continuă Diderot, „că nepoţii noştri, devenind mai instruiţi, vor deveni în acelaşi timp mai virtuoşi şi mai fericiţi".

Există aşadar multă ştiinţă în cele circa şaizeci de mii două sute de articole ale *Enciclopediei*, dar pentru noi ea este în primul rînd o teribilă maşină de război contra Bisericii, a tradiţiilor, a fanatismului şi intoleranţei, iar bigoţii care au combătut-o imediat după apariţie nu s-au înşelat nici o clipă[1]. Vigilenţa duşmanului invită la multiplicarea şiretlicurilor şi a precauţiilor şi la ascunderea în carul cu fîn a acului pe care doar spiritele alese vor şti să-l găsească. Articolele cele mai clare, nu o dată redactate chiar de oameni ai Bisericii, n-au nimic subversiv, dar nu acolo trebuie căutată „esenţa". Există mai întîi faimoasa metodă a trimiterilor, explicată de Diderot însuşi în articolul „Enciclopedie": „De fiecare dată, de exemplu, cînd o prejudecată naţională merită respect, ar trebui ca articolul care-i este dedicat s-o expună respectuos cu întreg cortegiul său de verosimilităţi şi de seducţie, dar tîrîndu-i edificiul în noroi, stîrnind un nor fals de praf prin trimiterea la acele articole unde principiile solide servesc ca bază unor adevăruri opuse". Astfel, citiţi articolul „Cordelier", ireproşabil, dar care trimite cu nevinovăţie la „Capişon", esenţialmente satiric: [sintagma] „Libertate de gîndire" nu e scandaloasă, dar trimite cu insolenţă la „Intoleranţă" şi la „Isus Hristos", unde putem citi: „Intoleranţi, oameni sîngeroşi, priviţi consecinţele principiilor voastre şi cutremuraţi-vă." „Lege naturală" recunoaşte suveranitatea Fiinţei supreme, creatoare şi conservatoare, dar trimite la „Religie" care, la rîndul său, trimite la „Fanatism". Un alt procedeu constă în disimularea îndrăznelilor în locuri unde nu te aştepţi. „Vultur", vorbind de pasărea sfîntă a lui Jupiter, alunecă în critica superstiţiei. *Agnus scyticus* ţine de botanică – e vorba de o plantă – dar serveşte ca pretext unei critici a mărturiilor şi a autorităţii. „Junona" expune cultul consacrat soţiei mai-marelui zeilor şi

1. Asupra aventurii şi a conţinutului *Enciclopediei*, trimitem la lucrările lui P. Grosclaude R. Darnton şi J. Proust citate în bibliografie.

profită pentru a aborda superstiţia cultului Fecioarei. „Aius locutius" – zeul cuvîntului la romani – permite unele conexiuni cu privire la libertatea de gîndire... Ingeniozitatea nu lipseşte. Se mai poate şi ca insistenţa să fie atît de pronunţată în sensul ortodoxiei – vezi articolul „Arca lui Noe" – încît însuşi excesul în conformism să trezească neîncrederea judecăţii, arătînd credinţa ca fiind incompatibilă cu raţiunea. Sau resursele ironiei: articolul „Damnare" justifică absurditatea chinurilor veşnice printr-o supunere prefăcută, admiţînd că „mărimea ofensei este direct proporţională cu demnitatea celui ofensat şi invers proporţională cu cea a ofensatorului". Autorul se preface că se închină, dar nu se abţine să nu facă un discret semn cu ochiul cititorului. Articolul „Zei" face procesul „falşilor zei ai păgînilor" şi le denunţă absurditatea cultelor, precizînd: „Dar să nu se creadă că înţelepţi ca Socrate, Platon, Cicero şi alţii vorbeau întotdeauna aşa cum îşi imaginează poporul: citeodată, ei erau totuşi obligaţi să se conformeze, ca să nu fie acuzaţi de ateism". Cine are urechi de auzit... Autorii atacau chiar şi textele sfinte după regulile criticii biblice – „Biblie", „Certitudine", „Evanghelii", „Limba ebraică", „Probabilitate" – luînd în zeflemea riturile, ceremoniile, ordinele călugăreşti, devoţiunea exterioară, monahismul, intoleranţa, fanatismul. Autorităţii, tradiţiei, opera le opune liberul examen, substituie o morală laică moralei creştine, refuză să confunde eticul şi religia, condamnă cenzura teologică şi civilă.

Enciclopedia constituia o redutabilă ameninţare şi aşa a şi fost ea percepută şi imediat atacată de iezuiţi în *Journal de Trévoux*. Remarcînd în teza abatelui de Prades, colaborator al lucrării, accente senzualiste şi deiste, partidul bigot incriminează *Enciclopedia* însăşi şi reuşeşte, începînd cu luna februarie a anului 1752, să obţină interzicerea primelor două volume. Fără a intra în detaliul unei istorii bine cunoscute, să amintim că lupta s-a intensificat în cursul anilor următori. În 1757, atentatul lui Damiens permite incriminarea influenţei subversive a filosofilor şi obţinerea unei supravegheri mai îndeaproape a întreprinderii. Vor veni apoi asalturile îndîrjite ale lui Fréron, Chaumeix, Palissot, satirele lui Moreau demascînd complotul unui partid organizat şi ostil guvernului. În 1758, scandalul cărţii materialiste *De l'esprit* (*Despre spirit*) a lui Helvétius se răsfrînge şi asupra *Dicţionarului*, care va fi pînă la urmă interzis şi condamnat în 1759 de către papă. D'Alembert, Duclos, Marmontel părăsesc corabia; singur Diderot rezistă, refuzînd propunerea lui Voltaire de a merge să termine lucrarea în Elveţia. Redactarea ultimelor zece volume continuă în clandestinitate şi ele apar, chipurile tipărite la Neuchâtel, la sfîrşitul anului 1765. Amploarea reacţiei fusese pe măsura importanţei şi a noutăţii aventurii.

Dacă libertatea de gîndire înregistrează progrese în pofida tuturor piedicilor, contraofensiva din cursul acestor ani decisivi nu-i nici ea neglijabilă: lucrarea deistă a avocatului Toussaint, *Les Moeurs* (*Moravurile*), e arsă în 1748, Diderot e întemniţat la Vincennes, în 1749, lucrarea *Spiritul legilor* e pusă la index în 1751, Helvétius e obligat la o umilitoare retractare, iar Buffon silit să treacă de partea Sorbonei, volumul *Émile* e ars în 1762, *Dictionnaire philosophique* şi *Lettres écrites de la montagne* (*Scrisori de la munte*) – în 1765. Partida nu era cîştigată, chiar dacă

Enciclopedia contribuia într-adevăr la „schimbarea modului obişnuit de a gîndi". Totuşi, cea mai mare parte a celor ce gîndesc înclină acum spre deism şi resping autoritatea Bisericii. Deja, în 1721, *Dictionnaire de la Trévoux* îl definea pe deist ca fiind „acel om care n-are o religie anume, ci recunoaşte doar existenţa unui Dumnezeu, fără a-i dedica nici un cult exterior". Dar el făcea şi legătura cu religia naturală: deiştii „repudiază orice revelaţie, crezînd numai în ceea ce demonstrează lumina naturală, şi anume că există un Dumnezeu, o providenţă, o răsplată pentru cei buni şi pedepse pentru cei răi; că trebuie să-l cinstim pe Dumnezeu, dar fiecare în felul său şi conform voinţei sale". Sistem intelectualist, vizînd cel puţin să alunge din religie misterul, elementul miraculos, secretul şi să facă din Biserici instituţii de prisos şi nefaste[1].

Monseniore, eu sînt creştin...

Jean-Jacques Rousseau e un caz particular. Născut în calvinism, convertit la catolicism la şaisprezece ani, mai mult din oportunism decît din convingere, întors la reformaţi în 1754, el era, ne spune Diderot, „scuturat de ateism la botezul clopotelor". Apropiat timpuriu de principalii filosofi – Diderot, Condillac, Voltaire, d'Alembert – el nu întîrzie să li se opună în privinţa a numeroase puncte ale doctrinei. Credincios – el îi declară arhiepiscopului de Beaumont: „Monseniore, eu sînt creştin, un creştin sincer" –, declaraţiile sale de principiu îi scoală în cap toate Bisericile, înainte de a face din el instrumentul restauraţiei religioase care va culmina cu *Génie du christianisme* (*Geniul creştinismului*).

Chiar dacă, la începuturile carierei, credinţa sa a putut fi uneori zdruncinată de argumentele prietenilor, îndeosebi de Diderot, Rousseau n-a alunecat niciodată pînă la materialism sau ateism. Deja în 1751, într-un răspuns către regele Stanislas al Poloniei, el opune vanelor subtilităţi ale filosofilor prezenţa unui „ghid interior" şi un elogiu al Evangheliei, „această Carte sfîntă, singura necesară unui creştin"[2]. Izolat la Ermitage şi retras din „partida filosofilor", el îşi afirmă convingerile în faţa lui Voltaire. La întîi noiembrie 1755, un cutremur urmat de un incendiu şi de o năvală a apelor mării distruge Lisabona. Lovitură grea pentru optimismul deist: cum să susţii, ca Leibniz şi Pope, că tot ce vrea Domnul e bun, cînd răul îi loveşte în egală măsură pe inocenţi şi pe cei vinovaţi? Această catastrofă l-a tulburat pe Voltaire, care-şi mărturiseşte descumpănirea în *Poème sur le désastre de Lisbonne* (*Poem despre dezastrul Lisabonei*). Fără a se hotărî să-l aprobe moralmente, el se înclina în faţa inexplicabilului şi voia totuşi să creadă în Dumnezeu, pentru a izbăvi

1. Text citat de BETTS (C.J.), *Early deism in France*, p. 207; vezi şi CASSIRER (E.), *La philosophie des Lumières*, pp. 185-186. În traducerea pe care o dă lucrării *Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury, Diderot introduce şi o distincţie destul de răspîndită în epocă: „Deistul e acela ce crede în Dumnezeu, dar care neagă orice revelaţie; teistul, dimpotrivă e gata să accepte revelaţia". Regăsim aceeaşi distincţie în *Enciclopedie* (articolele „Déiste" şi „Théiste").
2. *Œuvres complètes*, ed. de B. Gagnebin şi M. Raymond, Paris, La Pléiade, 1959-1969, 4 vol. apărute, vol. III, pp. 48-49.

lumea de absurd. Într-o lungă scrisoare către Voltaire, la 12 august 1756, Rousseau ia apărarea Providenţei, arată că de răul moral e vinovat omul şi că majoritatea metehnelor fizice îi sînt imputabile. Neorînduiala şi anomaliile din ordinea universului nu ne apar ca atare decît pentru că spiritul nostru imperfect discerne detaliile fără a concepe planul de ansamblu. Poate că nu trebuie să spunem, ca Pope şi Leibniz, că *totul e bine*, ci mai curînd că *întregul e bun* sau că *totul e bine luat în întregul său*. Rousseau justifică teodiceea, îl disculpă pe Dumnezeu şi-şi rezumă în acelaşi timp propria-i profesiune de credinţă: „Dacă Dumnezeu există, el e perfect; dacă-i perfect, e înţelept, puternic şi drept; dacă-i înţelept şi puternic, totul e bine; dacă-i drept şi puternic, sufletul e nemuritor; dacă sufletul e nemuritor, treizeci de ani de viaţă nu înseamnă nimic pentru mine, dar sînt necesari, poate, pentru menţinerea universului" (vol. IV, p. 1070). Dar el era de acord cu Voltaire în condamnarea superstiţiei şi a intoleranţei, şi-i sugera chiar corespondentului său să redacteze un „cod moral", o „profesiune de credinţă civilă" sau un „catehism al cetăţeanului", care să fundamenteze libertatea conştiinţelor şi să izgonească intoleranţa şi dezbinarea – prefigurare a religiei civile din *Contractul social*.

Reflecţia sa poate fi regăsită şi în *La Nouvelle Héloïse* (*Noua Eloiză*). Plasîndu-l pe ateul Wolmar alături de pioasa Julie, Rousseau propune un model „de concordie şi de pace publică". E vorba, scrie el la 24 iunie 1761 pastorului Vernes, „de a arăta filosofilor că poţi crede în Dumnezeu fără a fi ipocrit, iar credincioşilor, că poţi fi incredul fără a fi un netrebnic [...] Julie – cucernică e o lecţie pentru filosofi, iar Wolmar – ateu e o alta pentru intoleranţi". La drept vorbind, autorul nu-i chiar imparţial în ce-i priveşte pe credincioşi şi pe ateu. Departe de a face apologia materialismului şi a ateismului, Wolmar e primul care-şi deplînge ariditatea spirituală, regretă că nu aude, atunci cînd totul vorbeşte de Dumnezeu, decît o „nesfîrşită tăcere". Ateul virtuos poate fi drept, însă el rămîne un mutilat, întrucît se bazează doar pe resursele raţiunii sale[1], iar la sfîrşitul romanului, Rousseau ne lasă să întrevedem convertirea sa. Cît despre Julie, pe patul de moarte ea face o mărturisire de credinţă care o prefigurează pe aceea din *Vicarul savoiard*, asupra căreia autorul a insistat (vol. I, p. 407; vol. III, p. 694). Ea crede, dar se sinchiseşte prea puţin de dogmele de neînţeles, nu primeşte decît „adevărurile luminoase":

> Am trăit şi mor în religia protestantă, a cărei unică lege se bazează pe Sfînta Scriptură şi pe raţiune. [...] N-am putut crede ceea ce mi-a fost imposibil să cred; am căutat întotdeauna cu sinceritate ceea ce era conform cu slava lui Dumnezeu şi cu adevărul. M-am putut înşela în căutările mele, [...] dar intenţia mi-a fost întotdeauna curată şi am crezut întotdeauna în cele ce am spus. Asta în ce priveşte cele ce depindeau de mine. Dacă Dumnezeu nu mi-a luminat mintea şi mai încolo, el e iertător şi drept: ar putea el să-mi ceară socoteală pentru un dar pe care nu mi l-a făcut? (vol. II, p. 714).

1. Asupra acestei probleme: MASSON (P.-M.), *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, vol. II, pp. 66-68; BURGELIN (P.) *La philosophie de l'existence*, pp. 448-455; MAUZI (R.), *Le problème religieux dans la Nouvelle Héloïse*, pp. 159-170.

Catolic, Vicarul nu va spune nici el altceva: doar că, în pofida afirmaţiilor Juliei, e vorba mai puţin de protestantism decît de ceea ce H. Gouhier numeşte „o religie naturală cu coloratură protestantă", profesiune de credinţă teistă în care Dumnezeu nu-i doar ceasornicarul sau jandarmul lui Voltaire, ci şi „Tatăl comun" şi Providenţa binevoitoare[1].

Rousseau îşi expune sistematic doctrina în 1762, în cartea a IV-a din *Émile*, în celebra *Profession de foi du Vicaire savoyard* (*Profesiune de credinţă a Vicarului savoiard*). „Născut sărac şi ţăran", Vicarul, fără vocaţie, a văzut în „meseria de preot" o promovare socială: ciudat început, ce aminteşte de cariera îndoielnică a unui alt vicar, părintele Meslier. Incapabil să respecte absurdul celibat impus clerului, el este „oprit a mai profesa, pedepsit şi izgonit" şi trece printr-o perioadă de scepticism. Credinţa o dată redobîndită, fie şi pe căi originale, el se întoarce în preoţime şi-şi expune principiile unui tînăr învăţăcel. Unde a căutat el adevărul? Nu la vreun filosof, care preferă propria-i glorie şi-i preocupat înainte de orice de originalitate – „Printre credincioşi el e ateu, dar printre atei ar fi credincios" (vol. IV, p. 569) –, ci numai la „lumina lăuntrică", dătătoare de adevăruri incontestabile.

Primul dintre ele e simplu: „Eu exist şi am simţuri prin care sînt sensibilizat" (p. 570). Dacă raţionamentul e cartezian în formă, fundamentul îi este senzualist. Această constatare implică o alta: senzaţiile sînt produse de cauze exterioare, deci lumea exterioară există: „Iată-mă deja la fel de sigur de existenţa universului ca de propria mea existenţă". Este un al doilea adevăr evident. În plus, omul nu se mărgineşte să-i încerce senzaţiile, ci le judecă, le compară. Materialistul Helvétius spunea că „a simţi înseamnă a judeca", dar Rousseau revine la dualismul cartezian: „Nu sînt doar o fiinţă senzitivă şi pasivă, ci o fiinţă activă şi inteligentă, şi orice ar spune filosofia, voi îndrăzni să pretind onoarea de a gîndi" (p. 573)[2]. E cel de-al treilea adevăr evident.

Edificat asupra a ceea ce este, el se întoarce către lumea exterioară. Spre deosebire de un Diderot, Rousseau constată că starea naturală a materiei este repaosul. Mişcarea, nefiindu-i esenţială, trebuie să-i fie comunicată printr-o voinţă: „Cred deci că o voinţă pune universul în mişcare şi însufleţeşte natura. Iată prima mea dogmă sau primul meu articol de credinţă" (p. 576). Lucru la fel de evident, această mişcare nu e anarhică şi nu rezultă din ricoseul orb al atomilor: „Dacă materia în schimbare îmi arată evidenţa unei voinţe, materia în schimbare după anumite legi îmi arată evidenţa unei inteligenţe: e cel de-al doilea articol de credinţă al meu" (p. 578). Omul în faţa Universului este asemeni celui care ar vedea mecanismul unui ceas fără a cunoaşte întrebuinţarea acestei maşinării şi nici pe muncitorul care a făcut-o: el deduce că un asemenea angrenaj există dintr-un motiv oarecare, chiar dacă el nu-l cunoaşte. E vechiul

1

1. GOUHIER (H.), *Les méditations métaphysiques*, p. 227. Vezi şi GUYOT (Ch.), *La pensée religieuse de Rousseau*, pp. 136-137.
2. Lectura cărţii *De l'esprit*, de Helvétius, l-a şocat pe Rousseau, care şi-a adnotat exemplarul, cu intenţia de „a-i ataca principiile", dar a renunţat mai apoi pentru a nu îngreuna soarta autorului a cărui lucrare fusese condamnată. Găsim aceste note în *Œuvres complètes*, vol. IV, pp. 1121-1130.

argument al cauzelor finale. Există deci ceea ce numim Dumnezeu, dar posibilităţile raţiunii se opresc la simpla constatare, pentru că această fiinţă rămîne de neconceput. Orice tentativă de a-l surprinde în mod inteligent în esenţa sa e sortită eşecului prin imperfecţiunea şi insuficienţa raţiunii. „Îl văd pe Dumnezeu pretutindeni în lucrările sale; îl simt în mine, îl văd în jurul meu; dar de îndată ce vreau să-l contemplu în realitatea lui, de îndată ce vreau să-l caut acolo unde este, să aflu ce este, care-i substanţa lui, el îmi scapă, iar spiritul meu tulburat nu mai zăreşte nimic" (p. 581).

Acest Dumnezeu de necunoscut e totuşi resimţit ca putere şi bunătate. Or, dacă natura e armonie, în societate domnesc răul şi dezordinea. Aceasta pentru că omul e dublu, spirit şi materie. Este activ şi face binele cînd îşi urmează raţiunea, e pasiv şi face răul cînd cedează pasiunilor sale. Întrucît gîndeşte şi judecă, întrucît poate alege între raţiune şi pasiuni, „omul este deci liber în acţiunile sale şi, ca atare, însufleţit de o substanţă imaterială: iată cel de-al treilea articol al credinţei mele" (p. 587). În rezumat: materia e pusă în mişcare de o voinţă, o inteligenţă îi ordonează mişcarea, libertatea implică spiritualitatea sufletului. Această concepţie asupra teodiceei se aseamănă cu cea expusă de Voltaire în scrisoarea despre Providenţă şi în primele rînduri din *Émile*. Dumnezeu e drept, dezordinea provine de la om: „Omule, nu-l mai căuta pe autorul răului, acest autor eşti chiar tu. Nu există alt rău decît cel pe care-l faci tu. [...] Lăsaţi la o parte lucrarea omului şi totul e bine" (p. 588). Imaterial, sufletul este oare nemuritor? Fără a o putea dovedi, Rousseau vrea s-o creadă: „De vreme ce această prezumţie mă consolează şi n-are nimic nesocotit, de ce m-aş teme s-o accept?" (p. 590). Cei buni vor fi fericiţi, dar el refuză să creadă în pedeapsa eternă hotărîtă de un Dumnezeu drept. La ce bun infernul într-o altă viaţă de vreme ce „El începe încă din viaţa aceasta, în sufletul celor răi". Acestea fiind zise, esenţa divină rămîne în afara înţelegerii: „Dacă el a creat materia, corpul, spiritele, lumea, eu nu pot s-o ştiu. Ideea de creaţie mă tulbură şi-mi depăşeşte înţelegerea. [...] Dumnezeu e veşnic, fără îndoială; dar spiritul meu poate oare cuprinde ideea de eternitate? (p. 593). Înţelegem prin ce şoca această profesiune de credinţă, fie ea şi ferventă, ortodoxia creştină, iritînd în acelaşi timp raţionalismul materialist. Conceptele noastre fiind insuficiente, ideile noastre analogice obscure, numai umilinţa în faţa incomprehensibilei evidenţe se justifică:

> În sfîrşit, cu cît mă străduiesc să-i contemplu esenţa infinită, cu atît mai puţin o înţeleg; dar ea este, aceasta îmi e de-ajuns; cu cît o înţeleg mai puţin, cu atît mai mult o ador. Plin de smerenie îi spun: Fiinţă a fiinţelor, eu sînt pentru că eşti tu; a medita fără încetare la tine înseamnă a mă întoarce la izvor. Cea mai demnă întrebuinţare a raţiunii mele e aceea de a mă umili în faţa ta: a mă simţi copleşit de măreţia ta e minunarea spiritului meu şi farmecul slăbiciunii mele (p. 594).

Spre deosebire de Helvétius şi de materialişti, Rousseau va mai arăta că morala nu-i doar utilitară şi nici fericirea nu-i limitată la plăcere, dar că morala se trage din justiţia universală, a cărei conştiinţă e vocea, „principiul înnăscut" anterior cunoaşterii raţionale şi care desemnează în mod

infailibil binele. Judecata ne rătăcește, dar conștiința niciodată, cel puțin cînd pasiunile sau rațiunea greșit îndrumată de societate nu-i alterează vocea:

> Conștiință, conștiință! Instinct divin, nemuritoare și celestă voce, ghid infailibil al unei ființe ignorante și mărginite, dar inteligente și libere; judecător fără greș al binelui și al răului, și care-l faci pe om asemănător cu Dumnezeu; tu garantezi perfecțiunea naturii sale și moralitatea acțiunilor sale; fără tine nu simt în mine nimic care să mă înalțe mai presus de dobitoace, doar tristul privilegiu de a rătăci din greșeală în greșeală, lăsat în voia unui intelect fără o regulă și a unei rațiuni fără un principiu (pp. 600-601).

A practica virtutea înseamnă a urma natura, respectîndu-i ordinea divină. Pe acest Dumnezeu trebuie să-l adorăm și nu să-l rugăm, decît cel mult pentru a-i mulțumi. Ce am putea să-i cerem celui care ne-a dat totul dinainte? Cam acesta este, conchide Vicarul, „teismul sau religia naturală, pe care creștinii se prefac a-l confunda cu ateismul sau cu necredința, adică doctrina exact contrarie" (p. 606). Un astfel de expozeu constituia într-adevăr respingerea ateismului și a materialismului unor Helvétius, d'Holbach sau Diderot. Contrar utilitarismului materialiștilor, Rousseau crede într-o natură morală; contrar senzualiștilor, el afirmă dualitatea spirit-materie; contrar raționaliștilor, el proclamă insuficiența rațiunii singure.

În schimb, cea de-a doua parte a *Profesiunii de credință* abordează, cu întregul arsenal al gîndirii contestatare, problema religiilor revelate: „Voi nu vedeți în expozeul meu decît Religia naturală, începe Vicarul. E ciudat că trebuie alta!" (p. 607). Diversele culte, rezultat al pretinselor revelații ale fiecărui popor în parte, au dat naștere fanatismului și intoleranței, în vreme ce lui Dumnezeu forma cultului îi e indiferentă. Dogmele și misterele sînt opace, pe cînd „Dumnezeul pe care-l ador nu-i un Dumnezeu al tenebrelor". Miracolele nu dovedesc nimic, mai întîi pentru că diavolul, pe cît se pare, e în stare să le imite, apoi pentru că ele deranjează ordinea stabilită în natură și, în sfîrșit, pentru că nu există mărturii indiscutabile: „Dacă s-ar întîmpla multe lucruri extraordinare, n-aș mai ști ce să cred, iar eu, în ce mă privește, cred prea mult în Dumnezeu pentru a mai crede în atîtea minuni atît de puțin demne de el. [...] Dacă minunile voastre, făcute pentru a vă susține doctrina, au ele însele nevoie de a fi dovedite, la ce mai servesc ele?" (p. 612). Cît despre cărțile sfinte, cîtă erudiție pentru a le controla exactitatea dacă nu vrei să te mulțumești cu argumentul autorității! De altfel, ele au fost scrise de oameni: „Ce de oameni între Dumnezeu și mine!" Natura și nu cărțile ne învață să-l venerăm pe creator. În ce privește revelația, la care nu toate popoarele pămîntului au avut acces, Rousseau se abține să tranșeze: „Există atîtea argumente solide pro și contra, încît nu știu pentru ce să mă hotărăsc, n-o admit, dar nici n-o resping; resping doar obligația de a o recunoaște, pentru că această pretinsă obligație e incompatibilă cu justiția divină" (p. 625). Desigur, el admiră „caracterul sfînt al Evangheliei", o carte „atît de sublimă și atît de simplă" încît n-ar putea fi opera oamenilor, dar adaugă imediat: „Cu toate acestea, aceeași Evanghelie e

plină de lucruri de necrezut, de lucruri ce repugnă rațiunii și care pentru orice om de bun simț sînt imposibil de conceput și de admis" (p. 627). În ce privește natura divină a lui Hristos, o întreagă pagină (p. 626) dezvoltă o paralelă între înțeleptul Socrate și Isus pentru a încheia cu o formulă frapantă, dar echivocă: „Da, dacă viața și moartea lui Socrate sînt ale unui înțelept, viața și moartea lui Isus sînt ale unui Dumnezeu". Afirmație teologică sau simplă hiperbolă subliniind un caracter de excepție? Isus poate fi „un om divin"; este el fiul lui Dumnezeu, dumnezeul-om al ortodoxiei creștine[1]? Ambiguitatea afirmației era de-ajuns pentru a-i irita pe filosofi, pe catolici și protestanți. De fapt, dacă Rousseau crede într-o revelație, el crede în aceea, imediată și fără intermediar, de care are parte fiecare conștiință, instinct divin ce ne pune în contact cu divinitatea și face inutilă mijlocirea Bisericilor. În consecință, religiile sînt „tot atîtea instituții salutare", dar diferite între ele, pentru că sînt invenții umane: „Cred că toate sînt bune cînd prin ele Dumnezeu e slujit în mod convenabil: cultul esențial e acela al inimii" (p. 627). Cel mai înțelept ar fi deci s-o urmăm pe aceea a părinților, cu condiția să izgonim intoleranța și „trufașa filosofie ce duce la libera cugetare, așa cum devoțiunea oarbă duce la fanatism" (p. 634).

Ca și în *Noua Eloiză*, Rousseau își propune să împace spiritele. Cînd de o parte și de cealaltă intoleranța și sectarismul fac ravagii, cînd societatea se află, poate, în ajunul „unui război civil religios", trebuie să salvăm din religie ceea ce se poate salva, deci „să păstrăm măcar trunchiul, dacă nu și ramurile" (vol. IV, p. 630), să păstrăm esențialul sacrificînd accesoriul – de unde dubla critică a materialismului ateu și a religiilor revelate. Rezultatul n-a fost la înălțimea speranțelor sale. Voltaire a adnotat *Profesiunea de credință*, criticînd ceea ce subzista, la Rousseau, din creștinismul său, dar aplaudînd cele „cincizeci de pagini bune" ce atacă religiile revelate[2]. Critica sa, reluînd anumite argumente ale vechilor săi prieteni[3], nu era suficientă pentru a face uitate ieșirile sale contra filosofilor, contra ateismului și surprinzătorul său elogiu al fanatismului, „pasiune puternică și intensă care exaltă inima omului" (vol. IV, p. 633), iar Diderot îl va acuza, în *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (*Eseu despre domniile împăraților Claudiu și Nero*), de a-i fi sacrificat pe filosofi pentru a face pe placul bigoților. Dar aceștia nu se arătară mai satisfăcuți, iar *Profesiunea de credință* a fost condamnată de parlamentul din Paris, de Micul Consiliu din Geneva, de parlamentele din Olanda și Westfrisia,

1. Asupra atitudinii lui Rousseau, vezi COTONI (M.-H.), *L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, pp. 245-273. Asupra concepției despre Isus, TROUSSON (R.), *Le Christ dans la pensée de J.-J. Rousseau*, pp. 31-56; GOUHIER (H.), *Les méditations métaphysique*, pp. 41-42; GRIMSLEY (R.), *Rousseau and the religious quest*, pp. 73-74.
2. Voltaire decupează de altfel ceea ce numea el „filipica împotriva creștinismului" și o introduce în al său *Recueil nécessaire*, în care textul lui Rousseau, astfel purificat conform vederilor patriarhului, figurează alături de texte de Dumarsais și Meslier, împreună cu *Sermon des cinquante* și *Examen important de Milord Bolingbroke*. Vezi GOUHIER (H.), *Rousseau et Voltaire*, pp. 186-189.
3. FAHMY (J.), *Rousseau disciple des Encyclopédistes dans la Profession de foi du Vicaire savoyard*, pp. 23-30.

de Facultatea de Teologie din Paris, şi denunţată într-o pastorală a arhiepiscopului de Beaumont. Aceasta pentru că nici creştinismul nu era mai mulţumit decît filosofia. Un simplu quaker i-a scris fără înconjur, pe 6 decembrie 1763: „Susţii în *Émile* al tău că omul e bun de la natură; dacă-i aşa, el n-are, fireşte, nici o nevoie de Mîntuitor". Aşa era: un creştinism ce respinge păcatul originar, mîntuirea, întruparea, veşnicia pedepselor, misterele, dogma, minunile mai e oare creştinism, catolic sau protestant[1]? Rousseau se delimita, în realitate, de toate Bisericile şi, crezînd că-i împacă pe cucernici şi pe necredincioşi, n-a reuşit decît să-i stîrnească împotriva sa, aşa cum i-o explica abatele Bergier: „Aţi dorit să păstraţi o parte a limbajului creştin; această împestriţare, în loc să seducă, n-a făcut decît să revolte în egală măsură toate partidele. Catolicii vă privesc ca pe duşmanul de moarte al revelaţiei; protestanţii – ca pe un frate făţarnic care şi-a trădat propria religie; necredincioşii, ca pe un confrate timid care nu îndrăzneşte să spună tot"[2].

Atacat de către arhiepiscopul Parisului, a cărui pastorală declară afirmaţiile sale drept „eronate, necredincioase, blasfematorii şi eretice", Rousseau ripostează în 1763, în *Lettre à Christophe de Beaumont* (*Scrisoare către Christophe de Beaumont*), fără a ceda în vreun fel şi considerîndu-se creştin, „nu ca un discipol al preoţilor, ci ca un discipol al lui Isus Hristos". Privitor la revelaţie, el îşi păstra „îndoiala respectuoasă" şi „scepticismul involuntar". M-am hotărît pentru ea, spunea el, pentru că o consider consolatoare, „şi nu pentru că aş vedea-o demonstrată, căci, cu siguranţă, în ochii mei ea nici nu există". El lua astfel din noi apărarea religiei naturale, susţinînd că toate cultele instituite devin instrumente ale tiraniei şi ale opresiunii şi menţinîndu-şi împotrivirea faţă de mărturiile oamenilor: „E oare un lucru simplu, este oare normal ca Dumnezeu să-l fi căutat pe Moise pentru a-i vorbi lui Jean-Jacques Rousseau?" (vol. IV, p. 987). Nu numai dogmele, dar şi Isus e tratat cu o impertinenţă specific voltairiană. Veţi fi de acord, fără îndoială, îi scrie el arhiepiscopului, că potrivit raţiunii, partea e mai mică decît întregul; or, dacă-i să credem „doctrina dumneavoastră a transsubstanţierii, atunci cînd Isus a fost la Cina cea de taină cu discipolii săi şi cînd a rupt pîinea, dînd fiecăruia dintre ei, e clar că trupul lui l-a ţinut atunci în mînă şi, dacă a mîncat el însuşi din pîinea sfinţită, aşa cum se spune că a făcut-o, şi-a dus propriu-i cap la gură" (vol. IV, p. 990). Voltaire a găsit această ireverenţă „foarte amuzantă": „Sînt, ici şi colo, îi spunea el lui Helvétius la 1 mai 1763, poante bune la Jean-Jacques ăsta". Rousseau conchidea cu o tiradă brutal anticlericală: „Necredincioşi sînt cei care-şi arogă dreptul de a exercita puterea lui Dumnezeu pe pămînt şi vor să deschidă şi să închidă cerul după pofta lor" (vol. IV, p. 1006)[3].

Tonul se înăspreşte şi mai mult cînd Rousseau, atacat de data asta la Geneva de către procurorul general Tronchin, publică în 1764 *Lettres écrites de la montagne* (*Scrisori de la munte*). În cea de-a treia îndeosebi,

1. RAVIER (A.), *Le Dieu de Rousseau et le christianisme*, pp. 427-434.
2. BERGIER (N.-S.), *Le déisme réfuté par lui-même*, Paris, Humblot, 1768, vol. II, p. 256.
3. Asupra conţinutului scrisorii şi a procedeelor pamfletului, vezi COTONI (M.-H.), *La lettre de J.-J. Rousseau à Christophe de Beaumont*, Paris, 1977.

el revine asupra propriei concepţii despre Evanghelie şi Isus. Dacă *Profesiunea de credinţă a Vicarului savoiard* ar fi adoptată undeva în lume, locuitorii de acolo n-ar avea decît „două reguli ale credinţei, care se confundă, raţiunea şi Evanghelia" (vol. III, p. 679). Cît despre Isus, cel mai bun interpret al voinţei divine, omul care a asimilat cel mai bine şi a retransmis mesajul divin, el e mai mult decît uman chiar prin caracterul său excepţional (vol. III, pp. 698-699). Dar minunile nu-s oare dovada irefutabilă a revelaţiei şi a divinităţii autorului lor? Rousseau se vede aşadar constrîns să-şi explicitez poziţia.

După el, trei sînt caracterele ce ne fac să recunoaştem misiunea trimişilor lui Dumnezeu. Primul este natura doctrinei, „utilitatea, frumuseţea, adevărul şi profunzimea ei" şi este singurul infailibil; cel de-al doilea e caracterul însuşi al acestor aleşi, „sfinţenia, sinceritatea, dreptatea, moravurile lor curate şi fără pată", dar aceste virtuţi pot fi simulate de către impostori; cel de-al treilea e caracterul miraculos, şocant mai ales pentru omul de rînd, incapabil să perceapă semne mai subtile, dar şi cel mai îndoielnic şi mai puţin convingător şi, pe deasupra, pretinde Rousseau, cel pe care Isus a refuzat cu încăpăţînare să-l dea ca semn al misiunii sale.

Într-adevăr, Isus s-a anunţat numai prin predică şi, doctorilor care-i cereau o minune, „el le declară că n-are a da vreun semn". Se va obiecta cu miracolul din Cana, cu vindecarea orbului sau cu învierea lui Lazăr. Orice ar fi şi oricare ar fi autenticitatea acestor fapte, „rămîne întotdeauna dovedit, prin mărturia lui Isus însuşi, că dacă a făcut totuşi minuni în timpul vieţii, el nu le-a făcut ca semn al misiunii sale" (vol. III, p. 732). Cea mai bună dovadă e discreţia în care-şi învăluia însănătoşirile acestea, astfel încît chiar şi cel mai vizibil dintre actele sale, acela al înmulţirii pîinilor, a trecut aproape neobservat. Voinţa lui Isus e clară: „Dovada e în cuvînt şi nu în miracole" (vol. III, p. 734). În realitate, departe de a atesta adevărul doctrinei sale, pretinsele miracole l-ar infirma mai curînd, făcînd să se creadă că adevărul are nevoie de aceste stratageme înşelătoare cînd, de fapt, caracterul său cel mai admirabil constă în natura sa intrinsecă: „Reazemul pe care vor unii să-l dea credinţei îi este cel mai mare obstacol: renunţaţi la minunile din Evanghelie şi întreg pămîntul e la picioarele lui Isus Hristos" (vol. III, p. 735). Şi încheie cu această butadă sarcastică: „Aceşti buni creştini de astăzi [...] cred în Isus pentru minunile lui; eu cred în ciuda acestor minuni".

În sfîrşit, chiar şi noţiunea de miracol e contestabilă. Există miracole false pînă şi în Biblie, denumite tocmai de aceea farmece: cum să le recunoşti pe cele adevărate? Prin doctrină, fără îndoială, ironizează Rousseau, o doctrină pe care urmau s-o probeze tocmai miracolele. În plus, miracolul fiind o infracţiune în raport cu legile naturii, pentru a-i stabili autenticitatea ar trebui să cunoaştem mai întîi toate aceste legi. Oare fizica şi chimia de azi n-ar putea realiza operaţiuni banale care ar fi trecut odinioară drept miracole? Isus nu era cumva pur şi simplu un medic iscusit, cunoscător al unor reţete neştiute de alţii? Să conchidem că „avea o minte atît de strălucită faţă de aceea a discipolilor săi, încît nu-i de mirare că a făcut mulţimi de lucruri extraordinare în care ignoranţa spectatorilor a văzut minuni, acolo unde nu era nici vorbă de aşa ceva" (vol. III, p. 742)?

Această argumentaţie aminteşte că autorul deismului sentimental rămîne marcat de raţionalismul timpului său. Cum să nu identificăm, fie şi în treacăt, o tradiţie critică ce urcă pînă la Bayle şi la Fontenelle? Rousseau a cunoscut exegezele lui Richard Simon şi multe din „dovezile" sale se regăsesc atît în *Epître à Uranie* (*Epistolă către Urania*), cît şi în *Lettre de Thrasibule à Leucippe* (*Scrisoarea lui Thrasibul către Leucipe*). Mai puţin virulenţa blasfematorie, care, ne spune el, nu îi era ea oare cunoscută din *Le Militaire philosophe* (*Militarul filosof*), *Examenul critic* al lui Lévesque de Burigny, *Memoriul* lui Meslier, *Tratatul despre cei trei impostori* sau din *Istoria critică a lui Isus Hristos*? Dacă putem crede că nu prea gusta această literatură brutal anticreştină, el vine cu argumente[1]. Şi, mai ales, ce ne spune el care să nu fi fost deja dezvoltat de cel numit „ateul Spinoza"? Sabatier de Castres suţine că „din acest autor a scos el (Rousseau, n. tr.) aproape tot ce s-a spus despre miracole"[2]. Originalitatea lui Rousseau se revelează mai curînd în procedura de accedere imediată şi intimă la religia naturală şi în promovarea unui personaj apropiat de cei umili, superior în smerenia şi în simplitatea sa; despovărat de orice atribut divin, Isus trezeşte un respect plin de tandreţe:

> Nu mă pot împiedica să spun că una dintre trăsăturile care mă fascinează în caracterul lui Isus nu e doar blîndeţea purtătorilor sale, simplitatea, dar şi îndemînarea, graţia şi chiar eleganţa. Nu ocolea nici plăcerile, nici serbările, mergea la nunţi, vedea femei, se juca cu copiii, îi plăceau parfumurile, lua masa la cei bogaţi. Discipolii săi nu posteau deloc; austeritatea lui nu era deloc supărătoare. Era în acelaşi timp indulgent şi drept, blînd cu cei slabi şi neiertător cu cei răi. Morala sa avea ceva atrăgător, mîngîietor, tandru; avea sufletul sensibil şi era om de societate. Chiar de nu va fi fost cel mai înţelept dintre muritori, el era cel mai binevoitor (vol. III, pp. 753-754).

Acest Isus fără mistere e fondatorul unei religii într-adevăr universale, cel pe care, un veac mai tîrziu, Renan îl va oferi unui public însufleţit, ca în secolul al XVIII-lea, de nevoia de a crede, dar impermeabil la mistică. Înţelegem încurcătura Bisericilor, mult mai îrt largul lor cînd era vorba să-i combată pe cei care negau. Pentru ele, Rousseau aparţinea celui mai redutabil grup al liber-cugetătorilor, acela al liber-cugetătorilor religioşi.

În sfîrşit, convins că o societate n-ar putea exista fără o credinţă comună[3] Rousseau abordează această problemă în *Contractul social*. După el, există trei feluri de religii. Cea a cetăţeanului, exclusiv naţională, le exclude pe toate celelalte. Socialmente bună, pentru că asimilează dragostea pentru zei cu dragostea pentru cetate, ea e nefastă întrucît se bazează pe minciună, pe superstiţie şi pe o intoleranţă care „situează un popor în stare naturală de război cu toate celelalte popoare". Religia preotului face ca un cetăţean să fie supus faţă de două autorităţi contradictorii, cum e cazul catolicismului roman: ea e nefastă pentru că subminează unitatea socială. Rămîne religia omului, un cult eminamente interior, „religia simplă a Evangheliei", „religie sfîntă, sublimă şi veritabilă", în care toţi oamenii se recunosc ca fraţi. Moralmente bună, ea e pernicioasă din punct de vedere politic, pentru că adevăratul creştin se îngrijeşte de cer mai mult decît de pămînt. O republică creştină e deci un non-sens: „Fiecare din aceste cuvinte îl exclude pe celălalt. Creştinismul nu predică decît servituţi şi dependenţă. Spiritul său e prea favorabil tiraniei pentru ca aceasta să nu profite cu orice prilej. Adevăraţii creştini sînt făcuţi să fie sclavi; ei o ştiu prea bine, dar nu-s deloc tulburaţi: această scurtă viaţă are, în ochii lor, prea puţin preţ" (vol. III, p. 467). Pe scurt: „Nu cunosc nimic mai opus spiritului social."

Într-o cetate aşezată, suveranul n-are dreptul de a recurge la constrîngere decît în cazul opiniilor ce privesc comunitatea. Îi convine ca oricare cetăţean să aibă o religie ce să-l facă să-şi îndrăgească îndatoririle, dar dogmele acestei religii nu-l interesează decît atîta vreme cît se referă la morală. Trebuie deci descoperită o formulă prevăzută cu avantajele religiei cetăţeanului, fără să încalce libertatea interioară sau să contravină adevărului, şi care să nu impună nici un conţinut dogmatic presupunînd intoleranţa:

> Fiecare mai poate avea în plus şi convingerile care-i plac. [...] Există deci o profesiune de credinţă pur civilă, şi-i de datoria Suveranului să-i fixeze articolele, nu chiar ca pe nişte dogme ale Religiei, ci ca sentimente de sociabilitate, fără de care e imposibil să fii bun cetăţean sau supus fidel. Fără a putea obliga pe nimeni să le creadă, el poate izgoni din ţară pe oricine nu crede în ele; îl poate izgoni nu ca necredincios, ci ca nesociabil. [...] Dacă, după ce le-a recunoscut public, cineva se poartă ca şi cum n-ar crede chiar în aceste dogme, să fie pedepsit cu moartea; căci a comis cea mai gravă dintre crime, a minţit în faţa legilor (vol. III, p. 468).

Această religie a legăturii sociale va avea patru dogme pozitive: existenţa lui Dumnezeu, supravieţuirea sufletului, răsplata pentru cei buni şi pedepsirea celor răi, caracterul sfînt al contractului social şi al legilor, şi una negativă, refuzul intoleranţei, căci „oricine îndrăzneşte să spună «Nu există mîntuire în afara Bisericii» trebuie izgonit din ţară".

Religia civilă poate părea a contrazice *Profesiunea de credinţă a Vicarului savoiard*. Aceasta pentru că una e religia cetăţeanului, şi alta aceea a omului. Deja în scrisoarea sa despre providenţă, adresată lui Voltaire, Rousseau explica utilitatea unei religii eminamente civile, ale cărei dogme pozitive ar întări coeziunea statului, iar cele negative ar exclude fanatismul şi intoleranţa: „Astfel, orice religie ce ar fi în acord cu codul de legi ar fi admisă, orice religie care ar fi în dezacord ar fi proscrisă, şi fiecare ai fi liber să nu aibă nici una în afara codului însuşi." Ca şi Bayle, Rousseau îi exclude pe ateii declaraţi, întrucît nu cunosc adevăratele fundamente ale moralei. Dar el îi impune mai puţin cetăţeanului să creadă în dogme, fundamente ale ordinii sociale, decît să *se comporte* ca şi cum ar crede în ele, adică să nu tulbure ordinea publică. El nu pune accentul pe forul interior, ci pe comportamentul social şi, în *Noua Eloiză*, ateul Wolmar merge la templu „şi respectă cultul statuat

1. Cf. MASSON (P.-M.), *op. cit.*, vol. II, p. 105; vol. III, p. 21; SPINK (J.-S.), *J.-J. Rousseau et Genève*, p. 172.
2. Cf. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, vol. II, p. 121; VERNIÈRE (P.), *Spinoza et la pensée française*, vol. II, pp. 489-491.
3. BOSS (R.L.), *Rousseau's civil religion and the meaning of belief: an answer to Bayle's paradox*, pp. 123-193.

prin legi, urmînd tot ce poate cere statul de la un cetățean" (vol. II, p. 593). De aceea, religia civilă a *Contractului* nu-i incompatibilă cu cea a Vicarului[1].

„Nici un credincios adevărat, scrie el în *Noua Eloiză*, n-ar putea fi intolerant și nici persecutor"[2]. Dar dacă Rousseau a fost întotdeauna un înflăcărat partizan al toleranței, el n-a fost, asemeni lui Voltaire, un militant. Protestant el însuși, luase apărarea coreligionarilor săi într-un pasaj din *Contractul social*, eliminat din versiunea definitivă (vol. III, p. 344). Vicarul savoiard ne asigură că i-ar trata pe hughenoții de pe cuprinsul parohiei sale ca și pe ceilalți credincioși (vol. IV, p. 629), iar scrisoarea către Christophe de Beaumont sugerează că inofensivii reformați ar trebui rechemați (vol. IV, pp. 978-980). Rousseau a refuzat totuși să intervină, în decembrie 1761, în procesul de la Toulouse al pastorului Rochette și, mai tîrziu, în favoarea lui Calas. El scria în numele principiilor, fără a ține cont de cazuri particulare. Om de acțiune, Voltaire i-o va reproșa[3]. El îi scrie, pe 15 aprilie 1767, lui Jacob Vernes: „Jean-Jacques nu scrie decît pentru a scrie, eu scriu pentru a acționa". Rămîne un fapt că, fără a devia de la credința sa, Rousseau a știut să introducă, chiar în inima religiei, revendicările cugetării libere.

Ecraser l'infâme[4]

Au existat multe încercări de a-l defini pe Voltaire, eliberator pentru unii, Antihrist pentru alții. În tot cursul secolului al XIX-lea, el a avut partizani înflăcărați, dar și dușmani de neîmblînzit. Joseph de Maistre vorbea despre „oribilul său rictus", Musset, de „hidosul lui surîs", iar Hugo, cu jumătate de veac înainte de celebrarea centenarului din 1878, îl face responsabil de demoralizarea profundă a timpurilor moderne și, în *Les Rayons et les ombres* (*Razele și umbrele*), întoarce înspăimîntat spatele „acestui maimuțoi de geniu/Trimis în misie la om de diavol". În 1890, în *Le Dix-huitième siècle*, Émile Faguet continuă să se înverșuneze împotriva influenței, sale descriindu-l ca superficial, contradictoriu și versatil, un „haos de idei clare".

Azi i se face dreptate. Nu că ar apărea drept cel mai profund gînditor al timpului său, ci mai curînd ca omul care a știut mai bine ca oricine să difuzeze ideile secolului. Lăsînd la o parte „sisiemele" de care avea oroare, i-a făcut pe cititori să reflecteze, să nu mai fie mulțumiți cu ideile

1. GOUHIER (H.), *Les méditations métaphysiques*, p. 251.
2. El adaugă chiar, imaginîndu-se magistrat într-o societate care i-ar condamna pe atei: „Aș începe prin a arde pe rug ca vinovat pe oricine ar veni să denunțe pe un altul." (vol. II, p. 576).
3. Asupra acestei chestiuni: POMEAU (R.), „Voltaire et Rousseau devant l'affaire Calas", in *Voltaire, Rousseau et la tolérance*, pp. 61-75; ADAMS (G.), *J.-J. Rousseau et les réformés de France*, pp. 78-90; TROUSSON (R.), *Jean-Jacques Rousseau*, vol. II, pp. 152-155; LEIGH (R.A.), *Rousseau and the problem of tolerance*, Oxford, 1979.
4. „Striviți infamul!" – Deviza de luptă a lui Voltaire împotriva superstiției, intoleranței și fanatismului religios (n. tr.).

„de-a gata" și cu tradiția. Om de acțiune, el s-a risipit în nenumărate texte, nu dintr-o incapacitate de a gîndi, ci pentru a fi citit. Dacă preferă textele scurte, incisive, „rachetele zburătoare" și „plăcintelele", aceasta nu înseamnă împrăștiere, ci preocupare pentru eficacitate. Nu neputință, ci tactică, îi explică el la 5 aprilie 1766 lui d'Alembert în legătură cu *Enciclopedia*: „Douăzeci de volume *in-folio* nu vor face niciodată revoluție; broșurile de 30 de parale sînt de temut. Dacă evanghelia ar fi costat o mie două sute de sesterți, religia creștină nu s-ar fi impus niciodată". În viață, ca și în operă, nimeni n-a fost mai mult ca Voltaire apostolul cugetării libere și al liberului examen.

Chiar dacă a evoluat în cursul lungii sale existențe, el nu e filosoful indecis de care vorbea Faguet, iar gîndirea sa religioasă, aflată în cele din urmă în centrul preocupărilor sale, nu e incoerentă[1]. Ea se formează încă din prima tinerețe, ca reacție la austerul și sufocantul jansenism familial, apoi sub influența iezuiților de la liceul Louis-le-Grand, unde își face studiile. Deismul său, constituit din anii de colegiu, se va consolida în societatea spiritelor strălucite care se întruneau la Templu, unde abatele Chaulieu, moștenitorul tradiției libertinilor, îl inițiază într-un hedonism compatibil cu concepția unui Dumnezeu binefăcător. Dar tînărul Arouet va deveni curînd mai agresiv decît maestrul său. În 1718, în tragedia sa, *Œdipe*, sub mantia comodă a fabulei antice, autorul se răfuiește cu Dumnezeul atotputernic și cu predestinarea jansenistă care-l sorțește pe om nefericirii. Ce exemplu mai bun decît acest Œdipe-Adam, vinovat și victimă în același timp? „Incest și paricid, și totuși virtuos/O, zei necruțători, crima mea e și-a voastră,/Și voi mă pedepsiți!" Denunțînd cruzimea lui Dumnezeu, Voltaire nu uită s-o amintească și pe aceea a clerului impostor: „Preoții nu-s nicicum ce crede omul simplu/Credulitatea noastră făcu a lor știință". În 1722, în *Epistolă către Urania*, reia atacul contra „unui Dumnezeu ce ne-a sortit mizeriei", iar în *La Ligue* (*Liga*), prima versiune a *Henriadei*, exprimă indignarea contra fanatismului și a ororilor de nesuportat din noaptea Sfîntului Bartolomeu. Pentru a cădea în ateism? Nu, ci pentru a găsi legea naturală și pentru a substitui Dumnezeului despot un Dumnezeu al iubirii, implorat cu emoție în *Epistola către Urania*:

> Te implor, Dumnezeule din cer, ascultă
> Vocea-mi tînguitoare și sincră;
> Incredulitatea mea nu trebuie să-ți displacă
> Pentru ochii tăi, inima mea e deschisă;
> Se zice că ești un tiran, eu caut în tine un părinte.
> Nu sînt creștin, dar așa te pot iubi și mai mult[2].

Începînd din 1719, el frecventează colonia engleză din Paris, îndeosebi pe Bolingbroke, tory exilat. Sub influența lordului, el întoarce spatele lui Descartes și lui Malebranche și se orientează către Locke și Newton. Exilat el însuși în Anglia, în 1726, ca urmare a episodului bastonadei lui,

1. Asupra acestei chestiuni, nu putem decît să trimitem la cartea capitală a lui POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, ediție nouă, Paris, 1974.
2. Pentru această evoluție, vezi POMEAU (R.), *op. cit.*

Rohan, Voltaire aprofundează cunoașterea lui Locke, îl consultă pe Clarke, specialist în teologia newtoniană, îi citește pe Leibniz și Pope și se inițiază în istoria religiilor[1]. Din această ședere în Anglia se naște, în 1733, redactate în engleză, *Letters concerning the English nation* (*Scrisori despre nația engleză*); rescrise și completate, ele devin, în anul următor, *Lettres philosophiques* (*Scrisori filosofice*).

Primele șapte tratează probleme religioase sau, mai curînd, abordează problema diversității sectelor care, în Anglia, coabitează pașnic, în ciuda ascendentului oficial al Bisericii anglicane: „Anglia e țara sectelor. [...] Un englez, ca om liber ce este, merge la cer pe drumul care-i place" (Scrisoarea a V-a). Voltaire, face elogiul sectei quakerilor, oaia neagră a catolicilor: modești, toleranți, îndrăgostiți de simplitatea evanghelică, ei n-au nici preoți, nici taine, iar principiile lor au putut servi drept fundament juridic al statului Pennsylvania, unde prima lege este „nimeni să nu fie persecutat pe motive religioase, priviți-i ca pe niște frați pe toți cei ce cred într-un Dumnezeu" (Scrisoarea a IV-a). Îi apreciază mai puțin pe presbiterieni, plicticoși și dușmani ai distracțiilor, ca și pe calviniști și anglicani, care au „pioasa ambiție de a fi stăpîni", dar îi laudă pe socinieni, aproape deiști. Se schițează deja idealul voltairian: supremația unei puteri civile, garant al toleranței, condamnarea puterii temporale a clerului, o religie rezonabilă mai preocupată de morală decît de dogmă. Așa cum considera și Bayle, mulțimea sectelor nu dăunează păcii: „Dacă în Anglia ar exista doar o sectă, pericolul despotismului ar fi demn de luat în seamă; dacă ar fi numai două, s-ar lua reciproc de beregată; dar cum sînt treizeci, trăiesc fericite și în pace (Scrisoarea a VI-a). Alte șase scrisori (XII-XVII) prezintă situația științelor și a filosofiei: Voltaire face în ele elogiul lui Francis Bacon, „părintele filosofiei experimentale", al marelui Locke, care a ruinat ineismul cartezian și a admis că Dumnezeu a dat, poate, el însuși materiei proprietatea de a gîndi, al lui Newton, în sfîrșit, căruia îi popularizează concepțiile în 1738, în *Éléments de la philosophie de Newton* (*Elementele filosofiei lui Newton*) și, doi ani mai tîrziu, în *Métaphysique de Newton* (*Metafizica lui Newton*). Și spunea, mai ales, un lucru pe care nu va înceta să-l repete: „Nu trebuie niciodată să ne temem că vreo convingere filosofică ar putea dăuna religiei unei țări. [...] Numărul celor ce gîndesc e excesiv de mic, iar ei nu-și propun să tulbure spiritele. [Nu filosofii] au adus flacăra discordiei în patria lor; în cea mai mare parte, aceștia sînt teologi care, nutrind ambiția de a fi șefi de secte, au avut-o de îndată și pe aceea de a fi șefi de partide" (Scrisoarea a XIII-a). Oricum, cartea a fost considerată periculoasă; a fost ruptă bucăți și arsă, pe 10 iunie 1734.

De pe acum se conturează cîteva din marile opțiuni voltairiene. Acestui spirit practic îi repugnă metafizica, generatoare de dezbateri sterile și insolubile asupra atributelor și naturii lui Dumnezeu, asupra naturii sufletului sau a originilor vieții. În 1734, el face totuși efortul de a-și pune ordine în idei, redactînd un *Traité de métaphysique* (*Tratat de metafizică*) pe care nu dorea să-l publice. Prima lui observație e consacrată

1. Asupra șederii lui Voltare în Anglia, vezi POMEAU (R.), *D'Arouet à Voltaire*, pp. 212-256.

omului, simplu animal superior. Întrucît există diferite rase, putem deduce că nu toate descind din Adam și Eva – modalitate de a contesta creația și izgonirea din rai. De la om, el trece la Dumnezeu, discută opiniile ateilor și ale materialiștilor. Primul său argument în favoarea existenței Divinității este unul pe care-l va repeta neîncetat: „Cînd văd un ceasornic al cărui arătător indică orele, conchid că resorturile acestei mașinării au fost astfel aranjate de o ființă superioară încît arătătorul să indice orele"[1]. Dar despre această ființă inteligentă și superioară, rațiunea noastră infirmă nu-și poate face o idee precisă. În al doilea rînd, existența contingentului o presupune și pe aceea a necesității: „Eu exist, deci ceva există. Dacă ceva există, înseamnă că acest ceva a existat dintotdeauna, sau că și-a luat existența de la altcineva. Dacă există prin sine însuși, el există în mod necesar, a existat dintotdeauna în mod necesar, iar acesta e Dumnezeu" (p. 427). El este cel care imprimă materiei mișcare și poate că și gîndire. Acestea fiind spuse, fenomenul creației e de neînțeles, cauzele finale depind de legi imuabile ce exclud intervențiile particulare – pe care Voltaire le va ridiculiza prin personajul Pangloss –, rațiunile răului aparent ne scapă, iar noi n-avem mijloacele de a decide dacă Dumnezeu e drept sau nu. Aceste rezerve nu ne știrbesc convingerea: „Opinia că există un Dumnezeu creează unele dificultăți; dar în opinia contrarie, există absurdități" (p. 437).

După exemplul lui Locke, Voltaire susține că „toate ideile vin prin simțuri", fără a fi posibil să știm prin ce mister simțim și gîndim. Omul are un suflet? Gîndirea nu-i în mod obligatoriu un atribut spiritual și ne putem imagina că „Dumnezeu a organizat corpurile pentru a gîndi așa cum le-a organizat pentru a mînca și a digera" (p. 455). Dacă există totuși un suflet, este el spiritual și nemuritor? Poate: „Nu înaintez mai departe în aceste tenebre, mă opresc acolo unde lumina făcliei mele începe să-mi lipsească" (p. 459). Dar admite neverosimilul acestei ipoteze la care, de altfel, vechii evrei nu subscriau. Ca și celelalte animale, omul e supus legilor eterne, cu diferența că el e liber, adică înzestrat cu puterea de a acționa, chiar dacă această libertate e „slabă și mărginită, ca toate celelalte facultăți ale noastre". Ultimele două capitole se ocupă de morală. Omul e o ființă funciarmente sociabilă, tendința accentuată de pasiuni, iar sociabilitatea permite definirea viciului și a virtuții: „Virtutea și viciul, binele și răul moral sînt, în orice țară, ceea ce e util sau dăunător pentru societate" (p. 475). Această propoziție exclude recursul la o definiție transcendentă, căci Dumnezeu n-a dezvăluit ce e binele și ce e răul, deși ne-a dat aptitudinile necesare edificării unei orînduiri sociale drepte[2], ceea ce ar trebui să ne fie de ajuns: „Cei care au nevoie de ajutorul religiei pentru a fi oameni cinstiți sînt de plîns și ar trebui să fie considerați niște monștri ai societății, dacă nu găsesc în ei înșiși sentimentele necesare

1. *Traité de métaphysique*, ed. crit. de W.H. Barber, in *The complete works of Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1989, vol. 14, p. 426. Cităm, cel mai adesea, după această ediție, în curs de apariție la data scrierii acestor rînduri. Pentru textele care urmează să apară, ne vom referi la clasica ediție a lui L. Moland, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877-1882, 52 vol.

2. POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, pp. 229-232.

acestei societăţi şi dacă sînt obligaţi să împrumute din altă parte ceea ce ar trebui să găsească în chiar firea lor" (p. 481).

Înţelegem pentru ce *Micromégas*, publicat în 1752, dar ale cărui origini urcă pînă prin 1739, îşi bate joc de speculaţiile gâunoase şi de metafizică, ridiculizîndu-i pe Descartes, Malebranche şi Leibniz. Voltaire revine totuşi el însuşi în 1766, cu *Le Philosophe ignorant* (*Filosoful ignorant*). Titlul însuşi subliniază scepticismul autorului, iar textul multiplică mărturisirile de neputinţă: „Cărţile scrise de două mii de ani încoace, m-au învăţat oare ceva? [...] Sîntem condamnaţi la ignoranţă. [...] Ne speriem că ne căutăm mereu fără a ne găsi vreodată"[1]. În treizeci de ani, Voltaire nu şi-a schimbat deloc părerea: ignorăm totul despre materie, suflet şi despre natura gîndirii. Concepţia sa asupra libertăţii se modifică totuşi după lectura lui Collins, acel „Locke perfecţionat". El admite determinismul – „Nu există nimic fără cauză". Libertatea de acţiune rămîne, dar sub imperiul acestui determinism: „A fi cu adevărat liber, înseamnă a putea. Să pot face ceea ce vreau, aceasta e libertatea mea; dar vreau în mod necesar ceea ce vreau; altminteri, aş vrea fără raţiune şi fără cauză, ceea ce nu se poate" (pp. 44-45). Admite că materia e co-eternă lui Dumnezeu, că a fost dintotdeauna organizată şi că haosul evocat de Biblie e o absurditate: „Nimic nu zdruncină în mine această axiomă: orice lucrare demonstrează existenţa unui lucrător" (p. 49). Dar noi nu-i putem defini natura, toate filosofiile eşuează în faţa acestei încercări. Teoria manihei stă îl ispiteşte o clipă, căci ar permite explicarea prezenţei răului, dar ea nu-i decît „un roman asiatic"[2], pentru că ne e imposibil să concepem două principii în război etern. Pe plan moral, Voltaire rămîne convins că toate popoarele au „o noţiune brută a ceea ce e drept şi nedrept", nu datorită ideilor înnăscute, ci prin efectul raţiunii care vine de la Dumnezeu. Ce să conchidem decît că sîntem în posesia a patru sau cinci adevăruri, scăpaţi de o bună sută de erori, dar apăsaţi de o imensă cantitate de îndoieli (p. 75)? Un motiv în plus pentru a predica toleranţa şi a reaminti, cu ocazia afacerilor Calas şi La Barre, necesitatea vigilenţei şi a acţiunii: „Oricine va căuta adevărul va risca să fie persecutat. Trebuie oare să lenevim în tenebre? Sau trebuie să aprindem o flacără de la care invidia şi calomnia îşi vor aprinde şi ele torţele lor? În ce mă priveşte, cred că adevărul nu mai trebuie să se ascundă în faţa acestor monştri, că nu trebuie să ne abţinem de la hrană de frică să nu fim otrăviţi" (pp. 104-105).

Dacă Voltaire are o metafizică, aceasta e o metafizică conştientă, cu prudenţă, faţă de limitele sale şi redusă mai întîi la morală. Pentru că, de veacuri, metafizica a dat naştere la dogme care au dus la fanatism, aşa cum aflăm, după ce ni s-au dat nenumărate exemple, din *Essai sur les moeurs* (*Eseu despre moravuri*): „Furia dogmatică [...] a răvăşit multe ţinuturi, de la masacrele Albigenzilor din secolul al XIII-lea, pînă la micul război din Cévennes, de la începutul secolului al XVIII-lea. Pentru argumente ţinînd de teologie, a curs sînge la sate şi pe eşafod, cînd într-o regiune,

1. *Le Philosophe ignorant*, ed. crit. de R. Mortier, in *The complete works of Voltaire*, 1987, vol. 62, pp. 33-40.
2. Vezi MASON (H. T.), *Voltaire and Manichean dualism*, pp. 1143-1160.

cînd în alta, timp de cinci sute de ani, aproape fără întrerupere: acest flagel n-a durat atît de mult decît pentru că întotdeauna morala a fost neglijată în favoarea dogmei"[1]. Metafizicii să-i preferăm cultivarea grădinii, va zice Candide, iar articolul „Facultate" din *Dicţionarul filosofic* o repetă: „Pentru a ne risipi ignoranţa, nişte savanţi ne spun că trebuie să construim sisteme, că pînă la urmă vom găsi secretul; dar atît am căutat fără a găsi nimic, încît pînă la urmă ne piere pofta. «Aceasta-i filosofia leneşă», ne strigă ei: nu, e repaosul rezonabil al oamenilor care au alergat degeaba; şi, la urma urmei, filosofia leneşă valorează mai mult decît teologia turbulentă şi himerele metafizice".

Pentru că filosoful ignorant trebuie să se recunoască incapabil de a accede la esenţa Divinităţii, înţelegem de ce Voltaire contestă religiile revelate şi aplaudă anumite pasaje din *Profesiunea de credinţă* a lui Rousseau[2]. Încă de cînd trăia la Cirey cu Doamna Du Châtelet, el se interesa de exegeza biblică şi a studiat îndeaproape *Le Commentaire littéral* (*Comentariul literal*) al călugărului benedictin dom Calmet. Din 1750, *Sermon des cinquante* (*Predica celor cincizeci*), inaugurează, sub forma unei omilii, o aspră critică a celor două Testamente. Poveştile biblice sînt fără valoare, pline de elemente absurde sau indecente, de relatări despre omoruri şi măceluri, de contradicţii şi imposibilităţi, produsul unei religii arhaice şi barbare. Povestirea despre Isus este extravagantă, dogma transsubstanţierii e o sfidare la adresa raţiunii[3]. Contra acestor nebunii, el lansează chemarea în favoarea „religiei sfinte şi naturale", conformă cu morala şi universală ca şi aceasta". Revine în 1763 cu *Catéchisme de l'honnête homme*, pe care se amuză să-l atribuie ironic lui D[om] J[ean] J[acques] R[ousseau], c[i] d[evant] c[itoyen] d[e] G[enève]. Şi aici plouă cu critici vizînd incoerenţele, prostiile, cruzimile, fabulele despre evrei, apoi falsificările, falsele minuni ale unui creştinism a cărui lege e: „Urăşte-l pe aproapele tău ca pe tine însuţi". I se întîmplă să se complacă în evocări obscene (povestea despre Oola şi Ooliba) sau scabroase (Ezechiel devorîndu-şi excrementele). Desacralizarea e lipsită de nuanţări: Pentateucul nu vorbeşte de nemurirea sufletului, ci de felul în care cineva trebuie să-şi golească intestinele: „Să fie oare posibil ca Moise, inspirat de Dumnezeu, să ne fi preferat fundurile, şi nu spiritul"[4]? Mai puţin agresivă, *La Philosophie de l'histoire* (*Filosofia istoriei*) din 1765

1. *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, ed. de R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, 2 vol., vol. II, p. 804.
2. S-au subliniat similitudinile gîndirii lor. Vezi PAPPAS (J.), *Le rousseauisme de Voltaire*, pp. 1169-1181, TATE (R.S.) *Rousseau and Voltaire as deists*, pp. 175-186.
3. Voltaire revine ades la aceasta, cf. TRAPNELL (W.H.), *Voltaire and the Eucharist*, Oxford, 1981. Asupra criticii biblice, există numeroase lucrări. Vezi articolele lui AGES (A.) (*Voltaire's biblical criticism*, pp. 205-222; *Voltaire, Calmet and the Old Testament*, pp. 87-186; *Voltaire and the New Testament*, pp. 35-43). Vezi şi SCHWARZBACH (B.E.), *Voltaire's Old Testament criticism*, Geneva, 1971; LÉVY (D.), *Voltaire et son exégèse du Pentateuque*, Banbury, 1975. Vezi şi POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, pp. 182-189. Pentru *Noul Testament*: COTONI (M.-H.), *L'exégèse du Nouveau Testament*, pp. 182-189.
4. Ed. Moland, vol. XXIV, p. 528. Glluma i s-a părut bună. O reia în *Examen important de Milord Bolingbroke* (*ibid.*, vol. XXVI, p. 205) şi în *La Bible enfin expliquée*, (*ibid.*, vol. XXX, p. 119).

reprezintă tot o deschidere către instituirea deismului, denunţînd fanatismul şi intoleranţa evreilor şi ale creştinilor. Şarjele reîncep în 1766, mai virulente ca oricînd, cu *Examen important de Milord Bolingbroke* (*Importantă examinare a lordului Bolingbroke*), pe care filosoful o numeşte el însuşi, în cuvîntul său către cititor, drept „cartea cea mai elocventă, mai profundă şi mai consistentă din cîte s-au scris vreodată contra fanatismului". Întrucît creştinismul e întemeiat pe iudaism, el va începe prin a-l examina pe acesta din urmă: „grosolănii... absurdităţi... barbarie." Evreii au împrumutat totul de la alte naţii. Creştinismul nu scapă nici el mai ieftin. Voltaire citează povestea lui *Toldos Jeschut*, în care Isus e un bastard al soldatului Pander, istorioară cu siguranţă mai credibilă decît aceea a celor „cincizeci de Evanghelii ale christicolilor"[1]. Pretinsul Mesia era „un ţăran necioplit din Iudeea, mai isteţ ca majoritatea locuitorilor din regiune" (p. 221), care pretinde a fonda o nouă sectă, opusă tuturor celor deja existente. Evangheliile sînt „o lucrare tenebroasă", textele au fost falsificate, Părinţii Bisericii au rivalizat în absurdităţi, nenumăraţii martiri ţin de legendă, creştinismul a beneficiat de proiectul politic al lui Constantin. „Închei declarînd că orice om cu bun simţ, orice om de bine trebuie să deteste secta creştină. Marele nume de teist, insuficient respectat, e singurul ce merită luat în consideraţie. Singura Evanghelie care trebuie citită e marea carte a naturii, scrisă de mîna lui Dumnezeu şi însemnată cu pecetea lui. Singura religie care trebuie profesată este aceea de a-l adora pe Dumnezeu şi de a fi un *honnête homme*" (p. 350). Asalturi necruţătoare, a căror violenţă *necontenită* va culmina în 1776, cu întreaga mascaradă care-i *Biblia în sfîrşit explicată*.

Această înverşunare nu-i doar negativă: trebuie să faci *tabula rasa* înainte de a reclădi. Cu condiţia de a fi supuse epurărilor, religiile sînt de acord asupra esenţialului: existenţa lui Dumnezeu, niciodată pusă la îndoială[2]. Voltaire crede în „eternul geometru", în „ceasornicarul" despre care vorbesc *Cabalele*: „Orologiul mă încurcă şi nu mai pot gîndi/Că acest orologiu există, dar nu şi un ceasornicar". E adevărat, acest Dumnezeu e cel al raţiunii, îndepărtat şi cam rece[3]. Rămîne convingerea că deismul este fondul comun, universal, cu care trebuie să ne mulţumim; acesta e sensul faimosului supeu din *Zadig*: simplul cult al Fiinţei supreme exclude spiritul de sectă şi de mister, se lipseşte de rituri şi de ceremonii. Acest Dumnezeu nu-i decît în sine, Voltaire o anunţa în 1752 prin exordiul la *Poème sur la loi naturelle* (*Poem despre legea naturală*): „În adîncul inimilor noastre trebuie să-i căutăm trăsăturile :/Dacă Dumnezeu nu-i în noi, el nu va exista niciodată". Acest Dumnezeu se va lipsi chiar şi de rugă, dar nu şi de simpla acţiune a graţiei şi a adoraţiei la care se ridică Voltaire în admirabila şi emoţionanta *Prière à Dieu* (*Rugă către Dumnezeu*) din *Traité sur la tolérance*, capitolul XXIII.

1. *Examen important de Milord Bolingbroke*, ed. crit. de R. Mortier, in *Œuvres complètes*, vol. 62, p. 214.
2. Pentru BESTERMAN (Th.) (*Voltaire's god*, pp. 23-41), Voltaire nu e deist ci agnostic, punct de vedere contestat de POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, pp. 476-478.
3. Voltaire încă e capabil de fervoare şi chiar de misticism; vezi POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, pp. 417-427.

E adevărat, problema răului îl obsedează, pentru că nu-i găseşte o explicaţie rezonabilă. Era deja prezentă în *Zadig* sau în *Voyages de Scarmentado* (*Călătoriile lui Scarmentado*), dar catastrofa ce loveşte Lisabona, pe 1 noiembrie 1755, îl zdruncină şi îl descumpăneşte totodată pe filosof, căruia dezastrul îi demonstrează că dezordinea există, şi răul deopotrivă[1]. Oare va mai îndrăzni cineva să susţină: totul e bine? *Poemul* său îi trădează confuzia – „Îl respect pe Dumnezeul meu, dar iubesc universul". Trebuie oare să spunem celor care suferă: „Orice rău care vă loveşte e un bine conform legilor generale?" Filosoful se izbeşte de incomprehensibil: „Sînt ca un doctor: vai! nu ştiu nimic". Înţelepţii au minţit: „*Într-o zi totul va fi bine*, iată speranţa noastră;/*Totul e bine azi*: iată iluzia". Dar Voltaire nu va merge pînă la revoltă, nici pînă la a accepta o lume absurdă: în faţa a ceea ce e inexplicabil, trebuie să pleci capul şi să speri, totuşi. În 1759, *Candide* va fi răspunsul la toate dogmatismele providenţialiste. Omul n-are în univers o situaţie privilegiată, prin care s-ar găsi neîncetat în puterea lui Dumnezeu. O providenţă organizează ansamblul, dar nu şi detaliul: „Cînd Alteţa Sa trimite un vas în Egipt, se mai preocupă ea, oare, de faptul că şoarecii de pe vas se simt bine sau rău?"[2].

De altfel, existenţa lui Dumnezeu nu-i doar o certitudine metafizică, ci şi o necesitate socială. Voltaire nu se gîndeşte prea mult la posibilitatea educării maselor, cel puţin în imediat[3], şi crede în oportunitatea unui parapet moral la îndemîna celor simpli. Aşa cum spune abatele la începutul celei de-a treia convorbiri din *Dîner du comte de Boulainvilliers* (*Dineul contelui de Boulainvilliers*), după cuvinte grele la adresa spiritului religios: „Batjocura o dată lăsată la o parte, Doamnă, oamenilor le trebuie o religie", deci „cultul unui Dumnezeu drept care pedepseşte şi răsplăteşte". Nu va renunţa niciodată la asta, nici chiar în *Tratat asupra toleranţei*: „Atît de mare e slăbiciunea neamului omenesc [...] încît, fără îndoială, e mai bine pentru el să fie subjugat de toate superstiţiile posibile, numai să nu fie devastatoare, decît să trăiască fără religie. Omul a avut întotdeauna nevoie de o frînă" (cap. XX). Dumnezeul jandarm, „remunerator şi răzbunător", rămîne pentru mase fundamentul moralei şi garanţia ordinii sociale. Dialogul *ABC* o spune fără înconjur: „Vreau ca procurorul meu, croitorul meu, valeţii mei să creadă în Dumnezeu; şi îmi închipui că mă vor fura mai puţin" şi Voltaire o repetă în articolul „Ateu" din *Dicţionarul filosofic*. Acelaşi argument îl vor utiliza, trei sferturi de veac mai tîrziu, şi Victor Hugo, şi burghezia liberală. Această atitudine elitistă, moştenită încă de la libertini, explică şi faimosul cuvînt din diatriba contra autorului *Tratatului despre cei trei impostori*, atît de des citat: „Dacă Dumnezeu n-ar exista, ar trebuie inventat".

Cel puţin, morala universală, ca şi scepticismul în faţa problemelor metafizice, subliniază necesitatea toleranţei. Voltaire a urît dintotdeauna

1. Asupra reacţiilor lui Voltaire şi a consecinţelor filosofice, vezi MASON (H.T.), *Voltaire's sermon against optimism*, pp. 189-203.
2. Asupra răului şi a optimismului, POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, pp. 287-313.
3. Asupra motivaţiilor acestei atitudini, vezi MORTIER (R.), „Voltaire şi poporul", in *Le coeur et la raison*, pp. 89-103.

frenezia religioasă şi superstiţia. În 1741, el denunţa fanatismul, în *Mahomet*, în 1769 predica toleranţa în *Les Guèbres* (*Ghebrii*). În *Dineul contelui de Boulainvilliers*, demonstra că „religia trebuie să fie absolut independentă de suveran şi de magistraţi" (p. 386). I se întîmplă să se înflăcăreze pînă la furie la amintirea atrocităţilor comise în numele credinţei. Ce-au făcut creştinii ajunşi la putere, ne-o spune încă din *Dineul*:

> Atunci pungaşii deveniră sîngeroşi. Îndrăznesc a spune că de la Conciliul de la Niceea pînă la răscoala din Cévennes n-a trecut nici măcar un singur an în care creştinismul să nu fi dus la vărsare de sînge. [...] Recitiţi numai istoria ecleziastică: priviţi-i pe donatişti şi pe adversarii lor răpunîndu-se reciproc cu lovituri de bîtă; pe athanasieni şi pe arieni umplînd imperiul roman de măceluri de dragul unui diftong. Priviţi-i pe aceşti barbari păgîni plîngîndu-se amarnic că înţeleptul împărat Iulian îi împiedică să se gîtuie şi să se mănîncă între ei. Priviţi îngrozitoarea suită de masacre; atîţia oameni morţi în chinuri, atîţia principi asasinaţi, rugurile aprinse în timpul conciliilor, douăsprezece milioane de locuitori nevinovaţi din Lumea Nouă ucişi ca nişte fiare sălbatice într-un parc, sub pretextul că n-au vrut să fie creştini; mame, femei şi fete dîndu-şi cu grămada sufletul în cruciadele albigenzilor, în războaiele husite, în cele ale luteranilor, ale calviniştilor, ale anabaptiştilor, în noaptea Sfîntului Bartolomeu, în masacrele din Irlanda, în cele din Piemont, în cele din Cévennes; în vreme ce un episcop din Roma, tolănit molatic în patul său, se lasă pupat pe picioare, iar cincizeci de castraţi îi înalţă imnuri ca să-i treacă de plictis. Dumnezeu mi-e martor că acest portret e fidel (pp. 381-383).

Redactînd *Essai sur les moeurs* (*Eseu asupra moravurilor*), Voltaire n-a omis să dea numeroase exemple de nenorociri cauzate de fanatism şi superstiţie. Unele i se par de neiertat. La 30 august 1769, el îi scria prietenului său d'Argental: „Întotdeauna am făcut febră în ziua a douăzeci şi patra a lunii căreia barbarii velşi îi spun august. Ştii bine că atunci e ziua Sfîntului Bartolomeu, şi mă ia cu leşin pe 14 mai cînd spiritul Ligii catolice, care stăpînea încă o jumătate din Franţa, l-a asasinat pe Henric al IV-lea cu mîna unui călugăr din Ordinul foliantilor. Şi totuşi, ceilalţi francezi dansează, ca şi cum nu s-ar fi întîmplat nimic". Dar aceste orori nu sînt simple amintiri de domeniul trecutului, ele se repetă sub ochii noştri. D'Alembert îi scria pe 31 martie 1762: „Nu ştiu exact, dar anul acesta, 1762, mi se pare *bogat* în mari evenimente politice şi civile. Guralivii vor avea ce sporovăi, fanaticii – ce să strige, iar filosofii la ce să reflecteze". Nu s-ar fi putut exprima mai pertinent. Pe 18 februarie, la Toulouse, era spînzurat pastorul Rochette, vinovat de exercitarea clandestină a sacerdoţiului său, şi erau decapitaţi trei gentilomi care încercaseră să-l elibereze. Tot la Toulouse, pe 10 martie, Jean Calas, acuzat că şi-ar fi spînzurat fiul în momentul cînd acesta ar fi vrut să părăsească protestantismul, moare clamîndu-şi nevinovăţia, în timp ce braţele, picioarele şi coastele îi sînt făcute bucăţi cu lovituri de rangă; în mai, oraşul fanatizat celebrează cu un foc de artificii bicentenarul masacrului ereticilor. Şi asta nu e tot. În 1764, protestantul Sirven, bănuit că şi-a aruncat fiica într-o fîntînă ca s-o întoarcă la catolicism, e condamnat la spînzurătoare.

În 1766, dat în vileag că nu şi-a scos pălăria la trecerea unei ceremonii şi că, pasămite, ar fi mutilat un crucifix, cavalerul de La Barre, în vîrstă de douăsprezece ani, e condamnat să i se smulgă limba, să i se taie mîna de la încheietură şi apoi să i se taie capul. Simultan cu trupul nefericitului, arde şi un exemplar din *Dicţionarul filosofic*. Tulburarea lui Voltaire scriindu-i, la 27 februarie 1765, lui Élie de Beaumont: „Cînd vezi asemenea orori, te crezi în vremea albigenzilor; se spune că trăim în secolul filosofiei, dar sînt încă o sută de fanatici la un singur filosof". Indignat de aceste procese inchizitoriale, Voltaire va duce o luptă necontenită pentru a obţine cel puţin reabilitarea victimelor. Înţelegem pentru ce a declanşat cruciada sub lozinca „Striviţi infamul!", adică intoleranţa şi superstiţia. În 1763, *Tratatul asupra toleranţei* face istoricul teribil al acestui flagel, pentru a încheia cu un apel la fraternitatea universală: „Ce? Fratele meu, turcul? Fratele meu, chinezul? Evreul? Siamezul? – Da, fără îndoială: nu sîntem oare toţi copiii aceluiaşi tată, creaturile aceluiaşi Dumnezeu?" (cap. XXII).

Indignarea şi urgenţa luptei i-au putut insufla lui Voltaire atacuri brutale contra Bisericii şi a religiilor revelate, l-au putut face să recurgă la un limbaj ale cărui violenţă şi asprime şocează uneori, dar justificat de împrejurările în care autorul se înverşuna să facă să triumfe simţul dreptăţii şi al umanismului. În ciuda numeroaselor obstacole, el nu şi-a pierdut niciodată încrederea în viitorul la a cărui instaurare a contribuit atît. La 2 aprilie 1764, pe cînd mai lupta pentru reabilitarea lui Calas, el scrie marchizului de Chauvelin, făcînd aluzie nu la vreo convulsie politică, pe care n-o prevedea şi nici n-o dorea, ci la o revoluţie în mentalităţi: „Tot ceea ce văd aruncă sămînţa unei revoluţii care va izbucni negreşit, dar la care nu voi avea plăcerea să fiu martor. Francezii înaintează încet, dar înaintează totuşi; lumina s-a răspîndit în aşa fel, din aproape în aproape, încît va izbucni cu prima ocazie, şi ce frumos tămbălău o să mai fie! Tinerii sînt fericiţi, ei vor trăi lucruri minunate." În veacul său, Voltaire rămîne expresia cea mai elevată şi mai nobilă a exigenţei de libertate a gîndirii. El e Prometeul modern, emancipatorul de spirite pe care-l va celebra Michelet:

> Voltaire este cel care suferă, cel care a luat asupra sa întreaga durere a oamenilor, cel care resimte dar se şi ridică împotriva oricărei nedreptăţi. Tot răul făcut vreodată lumii de fanatism şi tiranie, lui Voltaire i-a fost făcut. Martir, victimă universală, el e cel care a fost asasinat în noaptea Sfîntului Bartolomeu, el a fost aruncat în minele din Lumea Nouă, el a fost ars de viu la Sevilla, el a fost tras pe roată la Toulouse o dată cu Calas... El plînge, rîde în suferinţe, rîs teribil ce va duce la prăbuşirea bastiliilor, templelor fariseilor. [...] Bătrîne atlet, ţie îţi se cuvine coroana! Iată-te învingător printre învingători! Un veac întreg, prin toate încleştările, prin întreaga ta operă şi întreaga-ţi doctrină (opusă, contrară, n-are importanţă), tu ai urmărit fără preget un interes, o cauză, sfînta umanitate. [...] Coroana credinţei tale va fi opera însăşi a credinţei. Ceilalţi au spus Dreptate, tu o vei face; cuvintele tale sînt acte, realităţi. Îi aperi pe Calas şi pe La Barre, îl salvezi pe Sirven, dărîmi eşafodul înălţat pentru protestanţi. Ai învins spre binele libertăţii religiei şi, nu

peste multă vreme, spre binele libertăţii civile, tu, avocat al ultimilor şerbi întru triumful reformării procedurilor noastre barbare, a legilor noastre criminale ce nu erau ele însele decît nişte crime[1].

Dar în timp ce patriarhul de la Ferney combate Biserica, în ochii săi apare deja un alt pericol, acela al ateismului. Pentru că ateismul nu-i doar o eroare filosofică, el reprezintă un pericol social, riscă să ruineze orice morală; frica de Dumnezeu, ca şi aceea de jandarm, e începutul virtuţii. Pe 26 august 1768, el îi scria marchizului de Villevieille: „Nu există nimic bun în ateism. Acest sistem e foarte prost, atît în plan fizic cît şi în plan moral. Un *honnête homme* poate foarte bine să se ridice contra superstiţiei şi fanatismului; el poate detesta persecuţia, poate aduce servicii speciei umane dacă promovează principiile umanitare ale toleranţei; dar ce serviciu poate el să aducă răspîndind ateismul?" Voltaire nu-i poate urma pe nou-veniţi, care nu-s departe de a-l trata drept bigot întîrziat. În 1775, bătrînul adversar al „Infamului" ne propune, în *Histoire de Jenni*, o povestire edificatoare ale cărei argumente nu înceta să le repete de treizeci de ani. O societate fără religie nu e viabilă, ateismul nu-i de preferat fanatismului. Treacă pentru ateul bogat, care nu are nevoie şi de alţii, dar

> ...ateul sărac şi violent, asigurat de impunitate, va fi un prost dacă nu vă va omorî ca să vă ia banii. De îndată ce toate legăturile societăţii au fost rupte, toate crimele secrete se revarsă pe pămînt ca lăcustele de-abia zărite la început, vin să ne pustiască pămînturile; poporul de rînd nu va mai fi decît o hoardă de tîlhari, cum sînt azi hoţii noştri din care nu spînzurăm nici a zecea parte cu ocazia proceselor; ei îşi petrec viaţa lor ticăloasă în taverne, cu femei uşoare, le bat şi se bat între ei; cad beţi printre oalele cu care şi-au spart capul; se trezesc doar pentru a fura şi pentru a asasina; şi, zi de zi, ei iau de la capăt acelaşi lanţ cumplit de blăstămăţii. [...] Ateismul şi fanatismul sînt cei doi poli ai unui univers de confuzie şi de oroare. Mica zonă de virtute se află între cei doi poli (cap. XI).

Coalizaţi împotriva unei Biserici refractare la orice schimbare, filosofii nu fac totuşi front comun, şi sîntem departe de acordul perfect dintre materialişti şi spiritualişti, dintre deişti şi atei. Uniunea contra „Infamului" îi poate face să uite profundele lor diferende metafizice, dar nu şi să le elimine. Voltaire nu poate admite materialismul brutal al unui La Mettrie, din *L'Anti-Sénèque* (*Anti-Seneca*): „Este o mare diferenţă între a combate superstiţiile oamenilor şi a rupe legăturile sociale şi lanţurile virtuţii". Deist de nezdruncinat, el are destule ciocniri cu Diderot, d'Holbach şi cu „gaşca" acestuia, o regretă el însuşi. „Filosofii, scria el la 3 martie 1770 lui d'Alembert, trebuie să fie strîns uniţi ca falanga macedoneană". Dar, la 27 iulie, după lectura tratatului materialist şi ateu al baronului d'Holbach *Système de la Nature* (*Sistemul naturii*), el exclamă: „Găsesc că aceşti domni nu sînt prea iscusiţi. Ei atacă în acelaşi timp şi pe Dumnezeu şi pe diavol, şi pe cei mari, şi pe preoţi. Ce le mai rămîne? [...] Mi se pare

1. MICHELET (J.), *Histoire de la Révolution française*, prezentare de Cl. Mettra, Lausanne, Rencontre, 1967, vol. I, pp. 95-100.

absurd să scoţi fiinţe inteligente din mişcare şi din materie, care nu-s inteligente. [...] Iată un război civil între necredincioşi. [...] Duşmanii noştri vor spune că a intrat discordia în tabăra lui Agramant." Ea era într-adevăr acolo, iar patriarhul care de atîta vreme ducea lupta împotriva bigoţilor, deschisese şi un al doilea front, în contra ateilor.

Materialiştii

Erau oare ateii numeroşi? La 6 octombrie 1765, Diderot îi povestea Sophiei Volland că, după spusele lui David Hume, deiştii sînt numeroşi în Anglia, dar ateii sînt rarisimi şi confundaţi cu cei mai netrebnici sceleraţi. Or, Hume e invitat într-o zi la baronul d'Holbach:

> Nu ştiu despre ce era vorba, cînd filosoful englez îi declară baronului că el nu crede în atei şi că, personal, nu văzuse nici unul. Baronul îi zise: „Domnule, număraţi cîţi sîntem aici". Eram optsprezece. Baronul adăugă: „Nu-i chiar rău că vă putem arăta cincisprezece dintr-odată. Ceilalţi trei nu prea ştiu ce să creadă". Un popor care crede că nu legile bune îi fac pe oameni cinstiţi, ci credinţa într-un Dumnezeu, nu-mi pare un popor prea avansat. [...] Credinţa într-un Dumnezeu face şi trebuie să facă aproape tot atîţia fanatici cît şi credincioşi. [...] Mai devreme sau mai tîrziu, vine momentul cînd aceeaşi noţiune care a împiedicat furtul unui scud poate fi vinovată de moartea a o sută de mii de oameni. Frumoasă compensaţie!

Nu toate mesele erau înconjurate de un număr la fel de mare de materialişti şi de atei ca aceea a „amfitrionului filosofiei", asta e de la sine înţeles, iar gînditorii cei mai radicali nu erau şi cei mai numeroşi. Rămîne totuşi un fapt că secolul a trebuit să facă loc unui ateism ce-i acuza pe deişti de aceeaşi laşitate de care la rîndul lor îi acuzau pe credincioşi. Bayle lansase ideea ateului virtuos, încarnat de Rousseau în Wolmar din *Noua Eloiză*. Statutul acestuia cîştigă astfel în demnitate, dar ateismul continua să întîmpine o vie opoziţie, nu numai din partea Bisericii, ci şi din partea clanului deist, fie că era vorba de Voltaire, fie de Rousseau, şi unul, şi celălalt văzînd în ateism un pericol pentru ordinea socială[1]. De altfel, ateismul era oare la îndemîna oricui? Pînă şi d'Holbach se îndoia. Şi care ateism? Acela, determinist şi mecanicist al unui Helvétius sau ateismul mai dinamic, „umanist", al lui Diderot, care crede în forţa creatoare a materiei în evoluţie?

Ei propuneau, e adevărat, o doctrină puţin accesibilă spiritelor convenţionale: acceptarea gîndirii ca o proprietate a materiei organizate, abolirea libertăţii şi a caracterului absolut al binelui şi al răului, aruncarea în uitare a Dumnezeului creator şi a sufletului nemuritor. Tradiţionalului dualism spirit-materie, ei îi opun unitatea materială a lumii, pretind că reconstruiesc o societate fără divinitate şi fără preoţi, că împrăştie lumină pentru a

1. Vezi MORTIER (R.), „Ateismul în Franţa secolului al XVIII-lea: progres şi rezistenţe", în *Le coeur et la raison*, pp. 364-382.

risipi teama şi superstiţia, că afirmă drepturile suverane ale naturii şi ale raţiunii[1] şi, mai ales, o dată spulberat recursul la transcendenţă, ei inventează o nouă morală.

Unul dintre aceşti îndrăzneţi se manifestase încă înainte de jumătatea secolului. Julien Offray de La Mettrie, născut la Saint-Malo în 1709, obţine în 1733 diploma de doctor în medicină şi pleacă să-şi continue studiile la Leyda, unde preda Boerhaave, partizan al unui iatromecanicism inspirat din Descartes. Conform acestuia, trupul e o maşinărie compusă din părţi solide, supuse legilor mecanicii, şi din umori supuse celor ale hidraulicii şi chimiei, totul fiind animat de „spirite" care, plecînd din creier, se răspîndesc în organism prin nervi, limfă şi sînge. În această maşinărie pusă în mişcare de gîndire, boala e interpretată ca o disfuncţie a ansamblului. La Mettrie a tradus mai multe lucrări ale maestrului său şi a redactat el însuşi tratate de medicină. Invitat la Berlin de către Friedrich al III-lea, ajunge aici „ateul regelui" şi moare, într-un chip lipsit de glorie, în 1751 din cauza unui abuz de pateu de o prospeţime îndoielnică[2].

În 1745, prima sa lucrare, *L'Histoire naturelle de l'âme* (*Istoria naturală a sufletului*), devenită în 1750 *Traité de l'âme* (*Tratat despre suflet*), expune deja un materialism radical: materia eternă, atotputernică posedă o forţă motrice şi o forţă senzitivă. Senzaţiile noastre, deci ideile noastre, depind de starea corpului aşa cum se întîmplă şi cu ceea ce numim suflet, „căci sufletul şi trupul au fost făcute împreună, [...] au fost plămădite în aceeaşi formă". Nimic spiritual, doar funcţii fiziologice: „Aşadar, dacă există în trup un principiu motor şi e dovedit că acest principiu face inima să bată şi tot el face nervii să simtă şi creierul să gîndească, nu înseamnă clar că acestui principiu îi dăm numele de suflet?"[3]. La Mettrie conchide clar, în termeni pe care-i vom regăsi şi la Diderot[4]: „Dacă nu sînt simţuri, nu sînt nici idei. Cu cît avem mai puţin simţ, cu atît avem idei mai puţine. Puţină educaţie, idei puţine. Lipsesc senzaţiile primite, lipsesc şi ideile. [...] Sufletul depinde în mod esenţial de organele trupului" (vol. I, p. 232). În anul următor, eseul său, *La Volupté* (*Voluptatea*), face, neîndoielnic, distincţia dintre plăcere şi vulgarul dezmăţ – „căci totul e voluptate pentru omul de spirit" – şi exaltă chiar, excitate de imaginaţie, „plăcerile sufletului, ca fiind mult deasupra plăcerilor trupului", dar insistă mereu asupra originii lor fiziologice: „Fiecare om poartă în sine germenele propriei sale fericiri împreună cu acela al voluptăţii. Proasta dispunere sau dereglarea organelor ne împiedică să profităm de ea" (vol. II, pp. 264, 266, 279).

Apărut la sfîrşitul anului 1747, *L'Homme machine* (*Omul maşină*) îi aduce lui La Mettrie porecla de „Domnul Maşină". Regăsim aici concepţia

1. Vezi *Les matérialistes français de 1750 à 1800*, o antologie comodă, introducere de R. Desné, pp. 10-49.
2. Pentru biografie, vezi THOMSON (A.), *Materialism and society*, pp. 5-20, în care găsim şi ediţia critică a *Discursului preliminar* plasat în 1751 în fruntea *Operelor* lui La Mettrie. Asupra principiilor iatromecanicismului: CALLOT (E.), *La philosophie de la vie au XVIIIe siècle*, p. 200.
3. La METTRIE, *Œuvres philosophiques*: ediţie nouă, A. Amsterdam, 1754, 3 vol., vol. I, pp. 68-69. Vezi LEMÉE (P.), *Julien Offray de La Mettrie*, pp. 97-102.
4. Asupra raporturilor dintre ei: PERKINS (J.A.), *Diderot and La Mettrie*, pp. 49-100.

lui monistă asupra universului: omul e un animal, atît doar că e mai perfecţionat, cu „nişte rotiţe şi cîteva resorturi în plus". Sufletul? „Un principiu al mişcării sau o parte materială sensibilă a creierului, pe care putem, fără a ne teme că greşim, s-o privim ca fiind resortul principal al întregii maşinării" (p. 135). Universul însuşi e compus „dintr-o singură substanţă modificată în chip diferit", această materie a cărei natură ne e necunoscută. La Mettrie rupe astfel cu tradiţia teologică şi metafizică, îndrăznind să trateze problema spiritului ca pe o problemă de fizică, arătînd că diversitatea comportamentelor ţine de condiţiile în care evoluează fiinţa şi de starea sistemului nervos, căci „diversele stări ale sufletului sînt întotdeauna corelate cu cele ale trupului" (vol. III, p. 18)[1]. Pentru Descartes, reducerea animalului la o maşinărie îi garanta omului privilegiul său, gîndirea, care implica şi nemurirea sufletului: nimic din toate acestea la La Mettrie, care respinge schema dualistă. Dar Dumnezeu? Filosoful ne asigură că „nu pune la îndoială existenţa unei Fiinţe supreme" (vol. III, p. 51), dar numai pentru a adăuga imediat că e vorba de „un adevăr teoretic, ce nu poate fi folosit în practică". Pe scurt, o ipoteză de care putem fi scutiţi într-o perspectivă deterministă ce afectează întregul univers. Aşa cum spune J. Ehrard, nu mai e opoziţie între hazard şi finalism, ci între finalismul extern al Creaţiei şi un finalism intern al Naturii[2]:

> Există cauze fizice pentru care totul a fost făcut şi cărora întreaga înlănţuire a acestui vast univers le e în mod atît de necesar ataşată şi potrivită, încît nimic din ceea ce se întîmplă nu putea să nu se întîmple; cauze a căror necunoaştere absolut invincibilă ne-a făcut să recurgem la un Dumnezeu. [...] Astfel, a distruge hazardul nu înseamnă a dovedi existenţa unei fiinţe supreme, pentru că poate exista şi altceva care să nu fie nici hazard, nici Dumnezeu; vreau să spun natura, de al cărei studiu nu se pot ocupa, prin urmare, decît necredincioşii (vol. III, p. 55).

Există deci numai materia, dinamică, singura capabilă de mişcare şi de gîndire, omul se supune unor legi fizice pe care nu le controlează, La Mettrie repetă acest lucru şi în *Discursul preliminar* din fruntea operei sale: „Omul e o maşinărie pe care o guvernează în mod imperios un fanatism absolut"[3]. Eliberat de orice frică metafizică, această fiinţă e făcută pentru a fi fericită şi a se bucura de facultăţile sale.

De-a lungul anilor, La Mettrie îşi dezvoltă neobosit convingerile. În 1748, *L'homme-plante* (*Omul-plantă*) subliniază unitatea organizării materiale la fiinţele vii, pune în evidenţă analogii dintre om şi plantă în constituţia anatomică, în felul de a reacţiona la selecţie sau la climat, similitudini în respiraţie, în naştere, în degenerescenţă[4]. *Le Système d'Épicure* (*Sistemul lui Epicur*), din 1750, ne învaţă să nu ne temem de moarte, care-i o întoarcere la masa de origine, şi, mai ales, ruinează teoria creaţiei şi a

1. *L'Homme machine. Study in the origins of an idea*, ed. crit. de A. Vartanian, Princeton University Press, 1960, pp. 13-14. Putem consulta *Textes choisis*, pref. de M. Tisserand, Paris, Éd. Sociales, 1954.
2. EHRARD (J.), *op. cit.*, p. 139; ROGER (J.), *Les sciences de la vie*, pp. 490-491.
3. THOMSON (A.), *op. cit.*, p. 40.
4. ROGER (J.), *op. cit.*, pp. 491-492.

cauzelor finale. Natura veşnică n-are nici conştiinţă, nici sentiment: „este la fel de oarbă atunci cînd dă viaţă, pe cît e de nevinovată atunci cînd o distruge" (vol. III, p. 217). Ca şi Diderot, La Mettrie crede că organizarea vieţii s-a înfăptuit pe dibuite, prin încercări succesive, prin dispariţia „monştrilor" neviabili:

> Primele generaţii au fost, probabil, foarte imperfecte. Ici va fi lipsit esofagul, colo stomacul, vulva, intestinele etc. Este evident că sigurele animale care au putut trăi, s-au putut conserva şi şi-au putut perpetua specia, au fost cele înzestrate cu toate organele necesare reproducerii şi cărora, într-un cuvînt, nu le va fi lipsit nico o piesă. [...] Prin ce infinitate de combinaţii va fi trebuit să treacă materia înainte de a ajunge la stadiul actual din care a putut rezulta un animal perfect! Şi prin cîte altele înainte ca generaţiile să ajungă la gradul de perfecţiune de azi! (vol. III, pp. 220-223).

În toate acestea, nici intenţie, nici proiect, nici scop, nici o inteligenţă superioară ordonatoare, doar o lungă serie de încercări repetate cu încăpăţînare. Ochiul n-a fost făcut pentru a vedea, dar el vede pentru că dispune de organizarea necesară vederii: „Făcînd, fără a vedea, ochi care văd, [natura] a făcut, fără a gîndi, o maşină ce gîndeşte. [...] Nu văd care-i absurditatea în a face să apară o fiinţă inteligentă dintr-o cauză oarbă" (vol. III, p. 227).

Acestui materialism îndrăzneţ îi lipsea deocamdată complementul unei morale corespunzătoare: La Mettrie ajunge şi la asta, în 1748, cu *L'Anti-Sénèque*, devenit, doi ani mai tîrziu, *Discours sur le bonheur* (*Discurs asupra fericirii*), cartea sa cea mai explozivă. Bunăstarea, fericirea reprezintă scopul către care tinde orice fiinţă – „Cine a găsit fericirea a găsit tot" – iar această fericire este, ca şi restul, în funcţie de senzaţiile şi de dispoziţiile fiziologice bine sau prost potrivite condiţionărilor exterioare ale mediului, educaţiei, religiei. Subiectivă, fericirea n-ar depinde de virtute, o convenţie socială. Tratatul este prin urmare un viu protest contra ascezei stoice sau creştine, care nu-şi propune decît o „fericire privativă" şi se manifestă contra naturii. În ordinea socială, această natură e reprimată în numele virtuţii şi al religiei pentru că, omul fiind „rău din naştere", societatea trebuie să se protejeze pentru a supravieţui, dar atunci trebuie pedepsite crimele, nu ca păcate, ci ca acte anti-sociale: „Interesul public merită să fie consultat şi preferat, pentru că nebunii trebuie legaţi, cîinii turbaţi trebuie omorîţi, iar şerpii trebuie striviţi"[1]. Acestea fiind spuse, fericirea fiecăruia se găseşte în acceptarea naturii sale materiale, omul inteligent evitînd a se situa pe poziţii potrivnice regulilor sociale. Există deci o fericire şi pentru cei răi, cu condiţia ca ei să scape de prejudecata remuşcării:

> Ei pot fi fericiţi, dacă pot trăi fără remuşcare. [...] Acela care nu va avea deloc remuşcări, trăind într-o astfel de familiaritate cu crima încît viciile să i se pară virtuţi, va fi mai fericit decît acela care, după o faptă bună, îi va părea rău că a făcut-o, pierzîndu-i prin aceasta tot preţul.

1. *Discours sur le bonheur*, ed. crit. de J. Falvey, Banbury, The Voltaire Foundation, 1975 (*SVEC*, 134), p. 164.

> [...] O! tu cel ce eşti îndeobşte considerat nefericit, şi care chiar eşti, în raport cu societatea, faţă de tine însuţi tu poţi fi liniştit! N-ai decît să-ţi înăbuşi căinţa prin reflecţie (dacă are o asemenea forţă) sau prin obişnuinţe contrare, mult mai puternice. Dacă ai fi fost crescut în alte principii sau fără ideile tale de bază, n-ai fi avut de combătut atîţia duşmani. Şi asta nu e totul: trebuie să dispreţuieşti viaţa tot atît cît şi stima sau oprobriul public. Atunci într-adevăr, zic eu, de eşti paricid, incestuos, tîlhar, scelerat, infam, obiect îndreptăţit al urii oamenilor cinstiţi, vei fi totuşi fericit (p. 195).

Astfel de aserţiuni au provocat scandal – Sade îşi va aminti de ele – dar, de fapt, La Mettrie nu intenţiona nicidecum să încurajeze fericirea prin crimă; el voia doar să spună că mustrările de cuget sînt inutile şi lipsite de raţiune, întrucît omul nu e liber, ci determinat prin constituţia sa, şi că acela pe care-l numim criminal nu-i vinovat, ci bolnav[1]. Fericirea nu se realizează prin respectul faţă de prejudecăţi sau valori exterioare individului, ci prin conformitatea cu tendinţele acestuia. Rafinatului îi revin plăceri mai delicate, dar nici tipul brutal nu va fi, în felul său, mai vitregit şi nici mai puţin fericit:

> Fie ca murdărirea şi plăcerea, lubrice rivale succedîndu-şi una alteia şi făcîndu-te zi şi noapte să te topeşti de voluptate, să-ţi facă sufletul lasciv pe cît ţi-e trupul de lipicios. Şi, pentru că tot n-ai alte posibilităţi, bucură-te de ele: bea, mănîncă, dormi, sforăie şi viscează; şi dacă totuşi gîndeşti uneori, fă-o între două vinuri, gîndindu-te fie la plăcerea momentului prezent, fie, dacă eşti dominat de vreun spirit de economie, la dorinţa amînată pentru ceasul următor. Dar dacă, nemulţumit de a excela în marea artă a voluptăţilor, desfrîul şi dezmăţul n-au chemări îndeajuns de puternice pentru tine, îţi rămîn ca glorios refugiu mizeria şi infamia: bălăceşte-te în ele aşa ca porcii şi vei fi fericit în felul lor (pp. 196-197).

La Mettrie putea într-adevăr să afirme în *Discurs preliminar* echivalenţa dintre materialism şi orice filosofie: „A scrie ca un filosof înseamnă a profesa materialismul". Un astfel de tratat avea de ce să semene groază chiar în materialişti: Diderot sau d'Holbach nu renunţă la noţiunea de virtute şi de etică într-o societate înnoită, pe cînd naturalismul lui La Mettrie dă într-un individualism hedonist rezervat unei elite restrînse: „Să nu ne temem, conchide el, că spiritul oamenilor de rînd se va modela după cel al filosofilor, mult prea sus pentru a fi la îndemîna celui dintîi"[2]. Teoriile sale i-au adus medicului din Saint-Malo o reputaţie execrabilă. Diderot îl consideră „depravat, neruşinat, bufon", iar marchizul d'Argens îl condamnă fără apel: „Filosofii din toată Europa, de orice fel ar fi, au văzut cu oroare cum un om atît de periculos pentru societate îndrăzneşte să-şi ia numele de filosof şi să aducă filosofiei o ruşine ce nu se va şterge în veci"[3].

1. LEMÉE (P.), *op. cit.*, pp. 118-119; THOMSON (A.), *op. cit.*, pp. 49-53; MAUZI (R.), *L'idée du bonheur*, pp. 249-250. La Mettrie se justifica astfel: „Dacă vi s-a părut că încerc să vindec speţa umană de mustrările de cuget, nu înseamnă că sînt în stare să mă substituii cauzei care le provoacă" (pp. 200-201).
2. THOMSON (A.), ed. a *Discursului preliminar*, p. 222.
3. Citat de VARTANIAN (A.), *op. cit.*, p. 115.

Claude Adrien Helvétius i-a scandalizat mai puţin pe colegii filosofi, dar cartea sa, *De l'esprit* (*Despre spirit*), din 1758, condamnată de rege, de Parlament, de Sorbona şi de papă, a fost unul dintre evenimentele secolului. Propovăduind o transformare profundă a orînduirii sociale, ea era neavenită într-o perioadă cînd iezuiţii atacau din răsputeri *Enciclopedia*, îi făceau pe filosofi răspunzători de toate relele. Şi mai era şi după atentatul lui Damiens contra lui Ludovic al XIV-lea. Ca şi aceea a lui d'Holbach, familia lui Helvétius era originară din Palatinat – Helvétius e forma latinizată a numelui Schweitzer. Tatăl filosofului era prim-medic al reginei, unchiul său, director al Fermelor şi el însuşi era, la douăzeci şi trei de ani, fermier general şi posesor al unei averi considerabile. Prudent, el retractează, în 1758, şi *De l'homme* (*Despre om*), a doua lucrare a sa, în fapt o amplă dezvoltare a primei, nu va vedea lumina tiparului decît în 1773, la doi ani după moartea autorului.

În *Despre spirit*, Helvétius se preocupă la rîndu-i de elaborarea unei morale lipsite de orice accent metafizic: „De la fapte am urcat la cauze. Am observat că Morala trebuie tratată ca toate celelalte Ştiinţe şi că trebuie creată o Morală aşa cum a fost creată o Fizică experimentală"[1]. Ideile noastre provin din sensibilitatea fizică care ne dă senzaţii, şi din memorie, care ni le reaminteşte. Astfel, „în om totul se reduce la a simţi", inclusiv facultatea de a judeca – teză contestată de către Rousseau. Erorile noastre provin din pasiuni şi din ignoranţă. Interesul personal ne dirijează judecăţile, variabile în funcţie de indivizi, de epoci, de medii sociale. Valorile nu sînt deci absolute, ci relative în raport cu binele public, şi-i de datoria legislatorului să facă interesul particular să coincidă cu interesul general, morala confundîndu-se astfel cu legislaţia: „Morala nu-i decît o ştiinţă frivolă, dacă nu se confundă cu politica şi cu legislaţia" (vol. II, p. 222).

Importanţa acestor consideraţii apare cînd se consideră că toţi indivizii normali „au în ei puterea fizică de a se ridica la cele mai înalte idei" (vol. III, p. 449). Inegalitatea spiritului nu decurge din aptitudini înnăscute, ci din educaţie, mai mult sau mai puţin susceptibilă de a dezvolta în fiecare pasiunea dominantă, iar această educaţie depinde ea însăşi de organizarea mediului social[2]. Omul de geniu nu se naşte deci ca atare, el este „produsul împrejurărilor în care acest om s-a aflat" (vol. III, p. 435). Rezultă de aici necesitatea unei pedagogii şi a unei politici raţionale capabile să modeleze spiritul ca pe un bulgăre de argilă, şi mai ales necesitatea unei adevărate educaţii publice, în sfîrşit scoasă de sub tutela clerului. Atunci „oamenii mari care sînt acum opera unui concurs de împrejurări orb, vor deveni opera Legislatorului" (vol. IV, p. 331).

Despre spirit era într-adevăr o lucrare redutabilă nu numai pentru că pune bazele unei ştiinţe a omului şi a comportamentelor sale, ci şi pentru că ea contestă atît structurile feudale şi monarhia absolută, cît şi regulile unei morale transcendente; în sfîrşit, departe de a le condamna, ea demonstrează utilitatea pasiunilor. Helvétius afirma identitatea de organizare, demonstra că omul este determinat de mediu şi de educaţie şi chema la realizarea armoniei sociale printr-un despotism luminat. *Despre om* dezvoltă pe îndelete aceste idei şi denunţă obstacolele: existenţa unui guvern arbitrar, uniunea de interese ale clerului şi cele ale statului, ideea de Dumnezeu servind ca sprijin despotismului şi bazîndu-se pe „stupida credulitate a popoarelor". Adevărata morală trebuie să fie nu teologică, ci utilitaristă şi sociologică: „Morala fondată pe principii adevărate este singura religie adevărată" (*Despre om*, vol. V, p. 134). Dar această „religie universală" nu mai are din religie decît numele, ea este etica împăcării interesului particular cu interesul public, iar sfinţii săi sînt laici: „Nu există alţi sfinţi într-o astfel de religie în afară de binefăcătorii omenirii, de la Licurg, Solon, Sydney la inventatorii vreunei plăceri noi, dar conformă cu interesul general" (vol. IV, p. 132).

Tînărul Stendhal îl va considera pe Helvétius drept cel mai mare filosof francez, dar Voltaire şi Rousseau l-au contestat, iar Diderot redactează o *Réfutation d'Helvétius* (*Respingerea lui Helvétius*). Nu că Diderot şi-ar renega propriul materialism, dar el nu putea admite acest behaviorism mecanicist ce nu ţinea cont de factorii individuali şi credea că poate fabrica oameni de geniu după bunul plac: oamenii sînt într-adevăr afectaţi de aceleaşi lucruri, percepute de simţuri, dar există diferenţe de organizare. Nepotul lui Rameau era, neîndoielnic, în ochii săi, produsul „condiţiei", adică al unei înrădăcinări sociale constituite din mediu şi din educaţie, dar Diderot nu avea intenţia să neglijeze factorii biologici şi ereditari – „molecula paternă" şi „caracterul" rezultînd din structura particulară a organelor. În chiar sînul materialismului existau divergenţe doctrinare.

Diderot

Originile lui Diderot nu-l predispuneau deloc să devină campionul materialismului. Născut la Langres, în 1713, el iese dintr-un mediu tradiţional catolic şi pios: are un unchi canonic, alt unchi şi nişte verişori preoţi; fratele său Didier va fi canonic al catedralei din Langres, iar una dintre surori, Angélique, va muri nebună la Ursuline. El însuşi, la treisprezece ani, primeşte tonsura „provizorie" şi avea dreptul la titlul de abate – nu de preot – şi la beneficiul ecleziastic. Se ştie, în sfîrşit, că după ce obţine diploma de *maître ès arts*, s-a înscris la Sorbona, unde a studiat timp de trei ani teologia: un Diderot membru al ordinelor călugăreşti nu-i de neimaginat[1].

Cînd îi regăsim urma, după cîţiva ani obscuri, încă nu-i necredincios, dar nici creştin nu mai e. În 1745, îi apare traducerea liberă, abundent adnotată, a lucrării *Eseu despre merit şi virtute*, de Shaftesbury, filosof al libertăţii religioase, duşman al superstiţiei, care reabilita pasiunile şi credea în posibilitatea de a edifica o morală fără ajutorul religiei. Epistola-dedicaţie era adresată fratelui său, Didier, aflat pe punctul de a se

1. *Œuvres complètes*, Paris, Garnéry, 1793-1797, 10 vol., vol. I, p. 218. Putem găsi cea mai mare parte a capitolelor semnificative în *De l'esprit*, pref. de G. Besse, Paris, Éd. Sociales, 1959.
2. Vezi MOMDJIAN (Kh.), *La philosophie d'Helvétius*, pp. 244-247.

1. Pentru biografie: WILSON (A.M.), *Diderot*, Paris, Laffont, 1985. Asupra studiilor de teologie, HANNA (B.T.), *Diderot théologien*, pp. 19-35.

călugări, şi vorbea de utilitatea unei „religii bine înţelese şi practicate cu un zel luminat", dar condamnîndu-i clar fanatismul[1].

Ruptura e mai vizibilă în *Pensées philosophiques* (*Cugetări filosofice*), apărute în anul următor sub anonimat şi condamnate imediat să fie arse. „Scriu despre Dumnezeu", anunţă el încă din primul rînd. Diderot este oare deja ateu[2]? Fără îndoială nu, dar, hrănit cu lecturile provenite din întregul curent al literaturii clandestine, are deja unele reflecţii neliniştitoare: „Gîndul că nu există Dumnezeu n-a speriat niciodată pe nimeni" (cugetarea a IX-a). El reabilitează pasiunile, condamnate de bigoţi, pentru că fac parte din natură şi ne înalţă sufletul: „Pasiunile sobre îi fac pe oameni comuni" (II) – aserţiune ce exclude eremitismul, monahismul, austeritatea absurdă. Să-l adorăm pe Dumnezeu, desigur, dar fără a da într-o superstiţie „mai injurioasă pentru Dumnezeu decît pentru ateism" (XI). Contrar ateului, deistul dovedeşte existenţa lui Dumnezeu prin ordinea ce domneşte în lume, „maşinăria care-şi are rotiţele, corzile, curelele de transmisie, resorturile şi greutăţile sale" (XVIII), în timp ce descoperirea germenilor, imposibilitatea generării spontane, minunile organizării demonstrează o voinţă creatoare. Mişcarea nu-i este esenţială materiei, iar lumea nu rezultă mai mult din „înlănţuirea întîmplătoare a atomilor" decît au ieşit *Iliada* sau *Henriada* dintr-o înlănţuire întîmplătoare a caracterelor ce le compun (XXI). În faţa unor astfel de probleme, singura poziţie onestă este aceea a scepticului, care refuză să se închidă în dogme şi în răspunsuri de-a gata: „Lărgiţi-l pe Dumnezeu" (XXVI). Astfel se defineşte o atitudine intelectuală de bună-credinţă: „Ceea ce n-a fost niciodată pus în chestiune, n-a fost deloc dovedit. [...] Scepticismul este, aşadar, primul pas spre adevăr" (XXXI). Această cercetare se impune, căci e foarte clar că religiile sînt fenomene umane variabile (XXXV). Polemica anticreştină a lui Diderot nu-i cu totul nouă. Miracolele nu dovedesc nimic, pentru că le găsim în toate religiile: cine va crede în nebuniile convulsionarilor de la Saint-Médard? Textele sfinte au fost trunchiate, falsificate, şi cum să crezi în infailibilitatea Bisericii fără a se fi dovedit caracterul sacru al Scripturilor (LX)? Raţiunea îşi are exigenţele sale: „O singură demonstraţie mă zguduie mai mult decît cincizeci de fapte" (L) – înţelegem: pretinsele fapte supranaturale. Este respinsă aici ideea unui Dumnezeu teribil, justiţiar: „Sînt oameni despre care nu trebuie să spunem că se tem de Dumnezeu; ci că le e frică de el" (VIII). Singura religie rezonabilă este religia naturală, pentru că numai ea are un fundament universal (LXII).

Cugetările sugerau mai ales o metodă de reflecţie în care dinamica cercetării e mai importantă decît descoperirea: „Trebuie să mi se ceară să caut adevărul şi nu să-l găsesc" (XXIX): e principiul însuşi al liberului examen. Îl regăsim, în anul următor, în *De la suffisance de la religion naturelle* (*Despre suficienţa religiei naturale*), lucrare publicată în 1770, unde, după exemplul deiştilor englezi Tindal sau Toland, Diderot susţine că revelaţia trebuie să fie identică cu religia naturală şi că n-ar putea să-i adauge nimic esenţial (vol. II, pp. 181-182).

1. Fără excepţie, utilizăm noua ediţie *Œuvres complètes* (Paris, Hermann, 1975 sq.), în curs de publicare la ora redactării prezentei lucrări. Pentru *Essai*: vol. I, pp. 289-290. Vezi CASINI (P.), *Diderot et Shaftesbury*, pp. 252-273.
2. Întrebarea a fost pusă. Vezi ÉTIEMBLE (R.), *Structure et sens des* Pensées philosophiques, pp. 1-10; VARTANIAN (A.), *From deist to atheist*, pp. 46-63; ROGER (J.), *Le déisme de Diderot*, pp. 237-245; SPINK (J.S.), *Diderot devant la religion et la libre pensée*, pp. 89-94.

Încă din 1747, Diderot compune o alegorie destul de stîngace, *La Promenade du sceptique* (*Plimbarea scepticului*), care nu va fi tipărită decît în 1830. Descrie aici trei alei. Pe cea a mărăcinilor, poporul ascultă de un principe pe care nu l-a văzut niciodată (Dumnezeu), deşi se spune despre el că a dat o lege pentru a cere supunerea (Scripturile). Soldaţii săi, înrolaţi încă de la naştere (botezul), sînt mîndri că-s legaţi la ochi (credinţa) şi că-şi păstrează imaculată cazaca albă (inocenţa dobîndită prin botez), că se chinuie purtînd cămaşa din păr de capră a pocăinţei şi ciliciul. Ei ascultă de un vice-rege (papa) şi de numeroşii săi ofiţeri (clerul). Obiceiurile şi practicile, dogmele şi miracolele creştinismului fac obiectul unei descrieri sarcastice. Concluzia, opusă religiilor revelate, este o profesiune de credinţă deistă: „Admit acum ca cert faptul că principele nostru este plin de o suverană bunătate şi că el se va uita mai mult la straiele mele decît la legătura ce-mi acoperă ochii" (vol. II, p. 113). Aleea castanilor este cea a disputelor dintre sistemele filosofice, pe aici trec pyrrhonienii care se îndoiesc în mod absurd de toate, ateii care nu cred în nimic, deiştii rezonabili, solipsiştii care nu cred decît în propria lor existenţă. Au loc discuţii între ateu şi bigot, între ateu şi deist, dar Diderot pare a nu acorda atenţie decît reprezentantului spinozismului, care face din Dumnezeu şi din natură o singură entitate, tentaţie panteistă. Aleea florilor, în sfîrşit, este cea a mondenilor şi a petrecăreţilor, tentaţi cînd de aleea mărăcinilor, cînd de cea a castanilor, fără să se fixeze la nimic. După obiceiul său, Diderot îl lasă pe cititor să reflecteze şi nu-i impune nici o opţiune. Dincolo de caracterul încîlcit al alegoriei, el propune nu atît un adevăr definitiv, cît o ilustrare a demersului spiritului către cunoaştere şi o definiţie a instrumentului cunoaşterii[1].

De altfel, încă de pe atunci, Diderot e înclinat să cedeze întîietatea reflecţiei ştiinţifice în faţa speculaţiilor metafizice. În 1748, *Les Bijoux indiscrets* (*Bijuteriile indiscrete*) nu-s doar pretextul satirei, roman cu cheie şi imitaţie a povestirii orientale în maniera lui Crébillon. Însăşi alegerea „bijuteriilor" ca revelatoare ale adevărului anunţă un materialism în stare genuină ce caută secretul fiinţei umane nu în suflet, ci interogîndu-i organele[2]. Găsim, mai ales, în capitolul „Visul lui Mangogul", critica filosofilor sistematici, bătrîni debili suflînd în băşici, pierduţi în raţionamente abstracte şi al căror templu vetust e doborît de un copil, Experienţa, ce creşte o dată cu fiecare pas al său: „Văzui Experienţa apropiindu-se şi coloanele porticului ipotezelor clătinîndu-se, bolţile prăbuşindu-se şi pavajul căscîndu-se sub picioarele noastre" (vol. III, p. 134). Venise vremea cînd cunoaşterea nu mai depindea doar de raţionament, ci şi de observaţie şi de experienţă[3].

1. CHOUILLET (J.), *Diderot*, pp. 68-71; VENTURI (F.), *Jeunesse de Diderot*, pp. 108-119.
2. VARTANIAN (A.), în introducere la *Bijoux*, vol. III, p. 16.
3. McFADDEN (J.), *Les Bijoux indiscrets*, pp. 109-135; ADAMS (D.), *Experiment and experience*, pp. 303-317.

Într-adevăr, la început cel puţin, adevărurile ştiinţifice sînt cele pe care Diderot le abordează în 1749, în *Lettre sur les aveugles* (*Scrisoare despre orbi*), pentru că punctul său de plecare este o operaţie de cataractă practicată de Réaumur asupra unei femei oarbe din născare. Numai că nu întîrzie să alunece apoi spre o teorie a cunoaşterii şi chiar spre problema existenţei lui Dumnezeu. Diderot constată că dacă orbul din născare are facultatea de a judeca şi de a-şi alege ideile, registrul acestora este în mod obligatoriu mai puţin întins, dat fiind că-i lipseşte un simţ: astfel, „pentru un orb, frumuseţea nu-i decît un cuvînt atunci cînd ea e separată de utilitate; şi cu un organ mai puţin, cîte lucruri a căror utilitate îi scapă?" (vol. IV, p. 19). Dar există ceva şi mai grav. Pentru că el nu vede aceste lucruri, cum am putea noi să-l convingem de existenţa lui Dumnezeu prin raţionamentele noastre asupra minunilor naturii? Nici morala lui n-ar putea fi ca a noastră şi, în sfîrşit, unde ar situa el sufletul, tradiţionalul sediu al judecăţii, dacă nu în vîrful degetelor „pentru că pe acolo îi vin principalele senzaţii şi toate cunoştinţele sale" (p. 31)? Contrar oricărei ineităţi, aceasta înseamnă că „ideile noastre cele mai pur intelectuale [...] ţin foarte îndeaproape de conformaţia trupului nostru".

Un alt caz îi reţine apoi atenţia filosofului: cel al celebrului matematician orb, englezul Saunderson, inventatorul unei „aritmetici palpabile": cum îl concepe acest om „incomplet" pe Dumnezeu? Dar binele şi răul? Diderot şi-l imaginează pe patul morţii, stînd de vorbă cu pastorul Holmes, care-i vorbeşte despre ordinea şi frumuseţea naturii. „Dacă vreţi să cred în Dumnezeu, îi răspunde orbul, trebuie să mă ajutaţi să-l pipăi" (p. 48). Argumentele noastre pretins decisive sînt în realitate relative, iar Dumnezeu nu e cumva o explicaţie finalistă, care ar avea nevoie ea însăşi de o explicaţie? Indienii îşi imaginează lumea sprijinită pe spatele unui elefant care se sprijină la rîndu-i pe o broască ţestoasă: „Dar broasca ţestoasă pe ce stă?" Pentru că problema n-a fost decît amînată. De aceea, orbul sugerează o altă soluţie decît creaţia. Pentru ce natura şi materia, veşnice amîndouă, nu s-ar fi transformat, înmulţindu-şi căutările oarbe şi încercările infructuoase, dînd astfel naştere unor monştri neviabili:

> Dacă am urca pînă la naşterea lucrurilor şi a timpurilor şi am simţi materia mişcîndu-se şi haosul descîlcindu-se, am întîlni o mulţime de fiinţe informe la doar cîteva fiinţe bine organizate. Dacă n-am nimic de obiectat în ce priveşte condiţia prezentă a lucrurilor, pot cel puţin să vă întreb asupra condiţiei lor trecute. Pot să vă întreb, de exemplu, cine vă spune dumneavoastră, lui Leibniz, lui Clark şi lui Newton că, în primele clipe ale formării animalelor, nu erau unele fără cap şi altele fără picioare? Mai pot susţine că unele n-aveau stomac, altele n-aveau intestine; că unele, cărora un stomac, un palat şi nişte dinţi păreau să le promită să dăinuie, au încetat din viaţă din cine ştie ce viciu al inimii sau al plămînilor; că monştrii noştri au dispărut unii după alţii; că toate combinaţiile vicioase ale materiei au dispărut şi că n-au rămas decît cele al căror mecanism nu implica nici o contradicţie importantă şi care puteau să subziste prin ele însele şi să se perpetueze (p. 50)[1].

1. Încă nu-i vorba de transformaţionism, care presupune că formele vii au ieşit unele din altele. Vezi ROGER (J.), *op. cit.*, p. 593 şi CROCKER (L.G.), *Diderot and the eighteenth century French transformism*, pp. 122-123.

Nici o ordine providenţială, doar nenumărate încercări pînă la formula definitivă: omul nu era necesar. Dumnezeu nu există sau se confundă cu natura, care ignoră orice finalitate. De altfel, chiar şi astăzi, ordinea nu-i atît de perfectă încît să nu se mai producă rateuri: orbul din născare e unul, el e un „monstru", ratatul ce vădeşte regula tatonărilor şi infirmă ipoteza unei inteligenţe ordonatoare. Şi ceea ce e adevărat pentru fiinţe, poate fi adevărat şi pentru lumile din imensitatea universului:

> Presupun, deci, că la început, cînd materia în fermentaţie făcea să apară universul, semenii mei erau foarte comuni. Dar de ce n-aş crede despre lumi ce cred despre animale? Cîte lumi estropiate, ratate s-au risipit, se refac şi dispar poate în fiece clipă, în spaţii îndepărtate de neatins pentru mine şi de nevăzut pentru voi, dar mişcarea continuă şi va continua să combine grămezi de materie pînă cînd se va obţine vreun aranjament în care să poată persevera. O, filosofi, călătoriţi cu mine spre marginile acestui univers, dincolo de punctul pe care-l ating şi unde vedeţi fiinţe organizate; plimbaţi-vă pe acest nou ocean şi căutaţi printre frămîntările lui dezordonate ceva vestigii ale acestei fiinţe inteligente a cărei înţelepciune o admiraţi aici (pp. 51-52)!

Sîntem departe de deismul traducerii din Shaftesbury. Diderot a trecut la materialismul ateu, substituind materialismului antic, de tip mecanicist, un materialism biologic şi dinamic, pînă la a concepe un univers în flux perpetuu şi abandonat hazardului. Cum era şi de aşteptat, lucrarea i-a displăcut lui Voltaire şi, lucru curios, Diderot nu ridică mănuşa. În răspunsul său din 11 iunie 1749, el îl asigură pe Voltaire: „Sentimentul lui Saunderson este în aceeaşi măsură al meu ca şi al dumneavoastră". Adaugă, e adevărat: „Eu cred în Dumnezeu, deşi trăiesc bine şi cu ateii. [...] E foarte important să nu confundăm cucuta cu pătrunjelul, dar nu şi a crede sau nu în Dumnezeu".

Aceste reflecţii de o extraordinară îndrăzneală continuă în 1753 cu *Pensées sur l'interprétation de la nature* (*Cugetări despre interpretarea naturii*). Credincios voinţei sale de a lichida raţionamentul abstract, Diderot pune aici accentul pe metoda experimentală şi pe ştiinţele vieţii, singurele care permit înţelegerea lumii în totalitatea ei şi consideră de acum înainte ca depăşite matematicile ce „nu conduc la nimic precis fără experienţă" (vol. IX, p. 29). Noua epistemologie se va fonda pe un demers în trei etape, amintind de Bacon şi anunţîndu-l pe Claude Bernard: „Observarea naturii, reflecţia, experienţa. Observaţia adună faptele, reflecţia le combină, experienţa verifică rezultatul combinaţiei" (p. 39). Dincolo de simplul empirism, Diderot crede în rolul creator al ipotezei care, aplicată la biologie, permite şi abordarea chestiunilor rezervate metafizicii. Avînd grijă să facă Genezei concesiile de rigoare (pp. 94-95), el avansează ipoteza unui animal primitiv, un fel de patron diversificat la infinit de către natură: „Se pare că naturii i-a plăcut să modifice acelaşi mecanism într-o infinitate de moduri diferite. Ea nu renunţă la un fel de producţii decît după ce i-a multiplicat pe indivizi sub toate chipurile posibile. Cînd luăm în considerare regnul animal şi cînd observăm că printre patrupede nu-i nici unul care să nu aibă funcţiile şi părţile, îndeosebi pe cele interioare, întru totul asemănătoare cu ale altui patruped, nu admitem oare imediat că n-a existat decît un singur animal, prototip al tuturor animalelor,

pe care natura n-a făcut decît să-l lungească, să-l scurteze, să-l transforme, să-l multiplice, să-i suprime anumite organe? Imaginaţi-vă degetele mîinii strînse laolaltă, iar materia unghiilor atît de abundentă încît, putîndu-se întinde şi umfla, ar putea înveli şi acoperi totul: în locul mîinii omului aţi avea piciorul unui cal" (pp. 36-37). Ceea ce presupune că natura, departe a-şi vedea desăvîrşită misiunea, continuă să lucreze (p. 92): însemna a deschide calea evoluţionismului şi transformismului, măturînd în acelaşi timp fixismul clasificărilor lui Linné şi finalismul deist. Ceea ce implică şi o interogaţie asupra originilor vieţii, care nu-i, poate, decît materie în mişcare prin ea însăşi: „Ceea ce numim materie vie să nu fie oare decît o materie care se mişcă de la sine?" (p. 96).

Aceste întrebări se regăsesc în sfîrşit, în 1769, în *Le Rêve de d'Alembert* (*Visul lui d'Alembert*), speculaţie asupra organizării vieţii în raporturile sale cu materia. Stabilind de la început inutilitatea ipotezei divine – „un agent contradictoriu în atributele sale, un cuvînt golit de sens, neinteligibil" –, Diderot exclude tradiţionalul dualism materie-spirit pentru a-i substitui un monism materialist: nu există decît o singură substanţă, aşadar „trebuie ca piatra să simtă" (vol. XVII, p. 90), pentru că nu există diferenţă fundamentală între carnea vie şi piatră, dat fiind că „faci marmură cu carne şi carne din marmură" (p. 91). Sau, mai degrabă, diferenţa nu constă decît în gradul de sensibilitate, materia fiind dotată cu o sensibilitate activă (animale, vegetale) sau una inertă (mineralele). Se trece de la una la alta prin asimilarea materiei de către un organism viu: este „trecerea de la marmură la humus, de la humus la regnul vegetal şi de la regnul vegetal la regnul animal, la carne" (p. 95)[1]. Dar gîndirea? Unitatea de bază fiind ceea ce numea Buffon „molecula organică", gîndirea este produsul cu o organizare mai subtilă a materiei. Fibrele organelor noastre sînt asemănătoare „cu nişte coarde vibrante sensibile", şi o astfel de coardă „oscilează, răsună încă multă vreme după ce ai ciupit-o": iată memoria. „Dar coardele vibrante mai au o proprietate, aceea de a le face şi pe altele să vibreze; şi aşa se face că o primă idee trimite la o a doua, amîndouă la o a treia, toate trei la o a patra şi aşa mai departe" (p. 101): iată asociaţia de idei. Pentru raţiune nu-i aceasta o demonstraţie mai satisfăcătoare decît aceea a unui Dumnezeu creator? „Pentru a nu admite o simplă supoziţie ce explică totul, sensibilitatea, proprietate generală a materiei sau produs al organizării, dumneavoastră renunţaţi la simţul comun şi vă aruncaţi într-un abis de mistere, de contradicţii şi de absurdităţi" (p. 105).

Toate acestea, protestează d'Alembert, formează într-adevăr un „agregat" şi nu un „sistem". Cum se trece de la molecula de origine la ansambluri complexe ce devin, la rîndul lor, organe prin a căror asamblare se ajunge la animale? Foarte simplu, trecînd de la contiguitate la continuitate: imaginea unei picături de mercur cufundîndu-se într-o altă picătură de mercur sau cea a unui roi de albine lipite (pp. 118-123). Astfel, plecînd de la molecule şi fără intervenţia unui agent creator, se elaborează, ca

1. Asupra acestei teorii a „lanţului fiinţelor", vezi LOVEJOY (A.O.), *The great chain of being*, Cambridge, 1948.

într-un caleidoscop, complexa structură organică a fiinţei vii. De aici, viziunea fantastică a unui univers fără de început şi fără de sfîrşit, în care formele proliferează la infinit:

> Se cunosc oare rasele de animale care ne-au precedat? Cine cunoaşte rasele de animale ce vor urma celor din zilele noastre? Totul se schimbă, totul trece, doar întregul rămîne. Lumea începe şi sfîrşeşte neîncetat; ea este în orice clipă la începutul şi la sfîrşitul ei: niciodată n-a fost şi nu va fi o alta. În imensul ocean de materie, nici o moleculă nu seamănă cu alta, nici o moleculă nu seamănă cu ea însăşi, cea din clipa următoare. [...] Cine ştie dacă fermentaţia şi produsele ei s-au epuizat? Cine ştie dacă acest biped pocit, de numai patru picioare înălţime, numit încă în vecinătatea polului om, şi care şi-ar pierde fără întîrziere acest nume dacă ar fi doar puţintel mai pocit, nu-i imaginea unei specii trecătoare? Cine ştie dacă acest lucru nu-i valabil pentru toate speciile de animale? Cine ştie dacă nu cumva totul tinde să se transforme într-un imens sediment inert şi imobil? Cine ştie care va fi durata acestei inerţii? Cine ştie ce rasă nouă poate apărea din nou dintr-o mulţime atît de mare de puncte vii şi sensibile? [...] Dacă aceleaşi cauze subzistă, cum se face că efectele au încetat? [...] Aşteptaţi să treacă rasa actuală a animalelor de pe pămînt; aşteptaţi să se manifeste marele sediment rămas inert timp de cîteva milioane de veacuri. Poate că, pentru a reînnoi speciile, e nevoie de un timp de zece ori mai îndelungat decît timpul care le-a fost dat să trăiască. Aşteptaţi, nu vă grăbiţi să vă pronunţaţi asupra marelui travaliu al naturii (pp. 128-132).

Omul nu mai e o fiinţă privilegiată, el se pierde în determinismul universal în care se pierde pînă şi noţiunea de individ: „Toate fiinţele trec dintr-una în alta, prin urmare şi speciile... Totul e un flux perpetuu... orice animal e mai mult sau mai puţin om; orice mineral, mai mult sau mai puţin plantă; orice plantă e mai mult sau mai puţin animal. Nu există nimic precis în natură [...], orice lucru e mai mult sau mai puţin un lucru oarecare, [...] deci nimic nu ţine de esenţa unei fiinţe anume. [...] Şi mai vorbiţi de indivizi, bieţi filosofi! [...] Ce vreţi să spuneţi cu aceşti indivizi? Ei nu există, nu există... Nu există decît un singur mare individ, acesta e întregul" (pp. 138-139). De aceea morala nu s-ar putea trage nici dintr-un absolut, nici din liberul arbitru, determinismul presupunînd că viciu şi virtute sînt numele date consecinţelor anumitor stări fiziologice sau unor cauze externe. Şi tot de aceea, „tot ce există nu poate fi nici contra naturii, şi nici în afara naturii" (p. 202), nici acţiunile considerate moralmente condamnabile (onanism, eugenism, practici sexuale), şi nici „monstrii" precum orbul Saunderson. Nu există bine sau rău în sine: morala e o pură convenţie socială.

În aceste condiţii, cum rămîne cu libertatea umană? Diderot o explică în 1756, în *Lettre à Landois* (*Scrisoare către Landois*): omul, depinzînd de ereditate şi de mediu – e cazul nepotului lui Rameau –, inserat într-o reţea de cauze şi de efecte, n-ar putea să se considere liber: „Cuvîntul libertate e un cuvînt lipsit de sens. [...] Binefacerea e un noroc şi nu o virtute" (vol. IX, p. 257). Ceea ce nu înseamnă renunţarea la orice morală, căci criminalul poate fi schimbat prin educaţie şi exemplu, iar eticul se

defineşte în termeni de utilitate socială: din acest motiv, „răufăcătorul trebuie distrus într-o piaţă publică" – distrus şi nu pedepsit, pentru că el nu era liber să fie altceva decît este. Sînt aproape aceleaşi afirmaţii ca şi cele din *Jacques le Fataliste* (*Jacques fatalistul*): „Jacques nu ştia nici ce e năravul, nici ce e virtutea; el o ţinea una şi bună, că omul e nenorocit sau fericit din născare. Cînd auzea rostindu-se cuvintele răsplată sau osîndă, înălţa din umeri. După el, răsplata era imboldul celor buni; iar osînda, spaima celor răi. Ce altceva ar putea fi, spunea el, dacă nu există nici pic de libertate şi dacă ursita ne e scrisă în ceruri?" (vol. XXIII, p. 189)[1]. Acest „fatalism" îşi are totuşi limitele sale, pentru că e imposibil să-ţi trăieşti pasiv propria existenţă. De aceea Stăpînul, care se crede liber, şi Jacques, cîtuşi de puţin convins de aceasta, trăiesc, în definitiv, în acelaşi fel: „Judecînd după o asemenea teorie, cineva şi-ar putea închipui că Jacques nici nu se veselea, nici nu se mîhnea de nimic; şi totuşi nu-i adevărat. Se purta aproape la fel cum mă port eu sau dumneata. Îi mulţumea binefăcătorului ca să-i mai facă şi alt bine. Se mînia împotriva omului nedrept; şi dacă i se spunea atunci că e asemenea cîinelui ce muşcă piatra care l-a lovit: «Da de unde, răspundea el, piatra muşcată de cîine nu se îndreaptă; dar ciomagul îl poate îndrepta pe cel nedrept»"[2] (p. 190). De aici, în *Respingerea lui Helvétius* (1773), refuzul unui materialism mecanicist şi nivelator care neagă diferenţele individuale şi geniul. Percepem toţi aceleaşi lucruri, dar „sensibilitatea diafragmei" evidenţiază diferenţa reacţiilor noastre la aceiaşi stimuli. Fiinţa umană nu-i un automat: „Sînt om, daţi-mi cauze specifice omului" – materialism umanist[3] care-şi păstrează, orice ar fi, o anumită autonomie. Care provoacă, poate, şi o sfîşiere între convingerea filosofică şi un sentiment iraţional, exprimat într-o scrisoare, ades citată, din septembrie 1769: „Turbez cînd mă văd pus în încurcătură de o afurisită de filosofie pe care spiritul meu nu se poate împiedica s-o aprobe, iar inima mea s-o dezmintă".

În ce priveşte morala, e imposibil ca ea să se fondeze pe creştinism – „morala cea mai anti-socială din cîte cunosc", declară el în comentariul asupra lui Hemsterhuis – care produce aberaţii monstruoase denunţate în *La Religieuse* (*Călugăriţa*), şi nici pe prejudecăţile absurde şi limitative ce decurg din el, ca în *Madame de la Carlière* (*Doamna de la Carlière*), ci numai pe criterii de utilitate sau de nocivitate în raport cu ordinea socială. Visul unei morale conforme cu natura apare în 1772, în *Supplément au Voyage de Bougainville* (*Supliment la Călătoria lui Bougainville*), ce oferă exact contrariul unei eliberări dionisiace şi anarhice. Departe de libertinaj, libertatea moravurilor are motivaţii sociale şi demografice asigurînd în acelaşi timp bunăstarea individului într-o societate de atei

1. *Jacques fatalistul şi stăpînul său*, trad. Gellu Naum, Ed. Minerva, 1972, B.P.T., p. 181 (n. tr.).
2. *Ibid.* (n. tr.).
3. Nu e o renegare, căci Diderot, contestînd tot cam pe atunci şi idealismul, reafirmă: „Omul liber e o fiinţă abstractă, un resort izolat. Readuceţi-l din această stare abstractă în lume, iar pretinsa lui libertate se destramă". HEMSTERHUIS (F.), *Lettre sur l'homme et ses rapports*, cu un comentariu inedit de Diderot, ed. de G. May, Yale University Press, 1964, p. 173.

virtuoşi, unde omul nu mai este supus triplului „cod" – natural, civil, religios – care-l face prizonierul unor contradicţii insolubile[1]. O societate de tipul celei din Tahiti? Nimic mai puţin probabil, dar să întreprindem, cel puţin, o operă reformatoare:

> Ne vom pronunţa împotriva legilor absurde pînă cînd vor fi schimbate; pînă atunci, le vom respecta. Acela care, din proprie iniţiativă, încalcă o lege proastă, îl încurajează pe altul să le încalce şi pe cele bune. Există mai puţine neajunsuri dacă eşti nebun cu nebunii decît dacă eşti înţelept în singurătate. Să ne spunem nouă înşine, să ne strigăm neîncetat că ruşinea, pedeapsa şi josnicia au fost prea ades legate de unele fapte inocente prin ele însele; dar să nu le comitem, pentru că ruşinea, pedeapsa şi josnicia sînt cele mai mari dintre toate relele. Să-l imităm pe omul plin de milostenie, călugăr în Franţa, sălbatic în Tahiti. Să îmbrăcăm anteriul specific ţării unde mergem, să-l păstrăm pe cel din ţara unde ne aflăm.

Morală provizorie, ca în concluzia la *Entretien d'un père avec ses enfants* (*Convorbirea dintre un tată şi copiii săi*). Dar să contribuim la emanciparea şi la fericirea omului, acest drept imprescriptibil despre care vorbeşte comentariul asupra lui Hemsterhuis (p. 243): „Acest eu al meu vrea să fie fericit. Această tendinţă constantă e izvorul etern, permanent, al tuturor îndatoririlor, chiar şi al celor mai mărunte. Orice lege contrarie e o crimă de lez-umanitate, un act de tiranie".

Baronul d'Holbach

Destinat să devină autorul singurului sistem materialist coerent şi constructiv al secolului său, Paul-Henri Thiry s-a născut în 1723 la Edesheim, în Palatinat. La doisprezece ani, este încredinţat spre educaţie unchiului său Franciscus-Adam d'Holbach, care-l aduce la Paris, unde făcuse avere şi devenise chiar baron, în 1722. Ca şi La Mettrie, tînărul Thiry îşi face studiile la Universitatea din Leyda. Cunoscînd bine greaca şi latina, germana şi engleza, este pasionat de geologie şi de mineralogie. Cînd se întoarce la Paris, în 1749, are o rentă de şaizeci de mii de livre, venit care-i permite să fie, după expresia lui Grimm, „amfitrionul" filosofiei, primind în casa de pe strada Royale Saint-Roch de mai multe ori pe săptămînă sau tratîndu-şi princiar oaspeţii în proprietatea din Grandval. Îi întîlnim la el pe toţi cei ce contează cît de cît în Republica literelor – d'Alembert, Marmontel, Morellet, Saint-Lambert, Grimm, Boulanger, Naigeon, Helvétius, Duclos, Raynal şi, bineînţeles, pe Rousseau, dar, mai ales, pe Diderot – cît şi pe străinii de vază în trecere prin Paris: Hume, Sterne, Galiani, Beccaria, Garrick sau Franklin. Pasionat de muzică şi de idei, nu ezită să se lase atras în cercul *Enciclopediei*, pentru care redactează aproape patru sute de articole ştiinţifice. Locuinţa sa, îndeosebi – „sina-

1. Vezi HINTERHAUSER (H.H.), *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot*, Heidelberg, 1957; PAPIN (B.), *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*, Oxford, 1988.

goga" –, e locul unei intense activităţi: secretarii transcriu, traduc, redactează pamflete şi broşuri, organizează arsenalul unei considerabile producţii anonime şi clandestine.

Baronul şi colaboratorii săi editează într-adevăr manuscrise – *Scrisoarea lui Thrasibulus către Leucipe*, *Militarul filosof* sau *Examenul critic al apologiştilor* – traduceri şi adaptări din engleză şi latină – Collins, Toland, Lucreţiu. Este apoi rîndul unor lucrări filosofice mai personale, chiar dacă includ şi aportul unor colaboratori: *Le Christianisme dévoilé* (*Creştinismul demascat*), *La Théologie portative* (*Teologia portativă*), *La Contagion sacrée* (*Contagiunea sfîntă*), *L'Histoire critique de Jésus-Christ* (*Istoria critică a lui Isus Hristos*), *Le Système de la nature* (*Sistemul naturii*). Vor veni şi textele de perspectivă politică: *La politique naturelle* (*Politica naturală*), *Le Système social* (*Sistemul social*), *L'Ethocratie* (*Ethocraţia*)[1]. Producţia atee a oficinei mergea atît de bine încît Diderot jubilează, scriindu-i Sophiei Volland, pe 22 noiembrie 1768, într-un moment cînd vede că partida filosofilor e pe punctul de a cîştiga:

> Plouă cu obuze în casa Domnului. Tremur mereu ca nu cumva unul dintre aceşti temerari artilerişti să n-o păţească. Iată *Scrisorile filosofice*, traduse sau presupuse a fi traduse din engleză de către Toland: iată *Scrisorile către Eugénie*; *Contagiunea sfîntă*; *Examenul profeţilor*; *Viaţa lui David sau a omului după inima lui Dumnezeu*, o mie de diavoli s-au dezlănţuit. [...] Mă tem să nu bată la poartă Fiul Domnului; mă tem că se apropie venirea lui Ilie şi că nu vom apuca domnia lui Antihrist. În fiecare dimineaţă cînd mă scol, mă uit pe fereastră să văd dacă nu cumva marea tîrfă din Babilon nu se plimbă deja pe străzi cu paharul cel mare în mînă şi dacă nici unul din semnele ştiute n-au apărut pe firmament.

Cu o carieră împlinită – şi trebuie să spunem că şi-a meritat cauza – baronul d'Holbach, ultimul dintr-o ilustră generaţie, se stinge în ajunul Revoluţiei, la 21 ianuarie 1789. Ironie: oficial catolic, el e înhumat în biserica Saint-Roch. De altfel, în bună companie, căci Diderot îl precedase acolo cu cinci ani. Cînd Revoluţia a rebotezat bisericile, cea în care se odihneau cei doi prieteni a devenit Templul Geniului.

D'Holbach n-are nimic dintr-un ateu senin, aşa cum se prezenta Diderot în *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale* (*Convorbirea unui filosof cu Mareşala*): el este un spirit radical şi militant, materialist ardent şi devastator, care nu înţelege să lase piatră pe piatră din vechiul edificiu religios şi metafizic. În orînduirea politică şi socială ce poate fi dedusă din sistemul său filosofic, el nu merge atît de departe ca Rousseau sau Helvétius: el e liberal, nu revoluţionar.

Pentru că *Testamentul* părintelui Meslier e cunoscut numai în versiunea sa voltairiană, iar în majoritatea lor, marile opere ale lui Diderot au rămas în stare de manuscris, şarja cea mai violentă a secolului rămîne,

---

1. Pentru biografie, vezi NAVILLE (P.), *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, pp. 23-136. Pentru operă: BESTHORN (R.), *Textkritische Studien zum Werk Holbachs*, Berlin, 1969, şi mai ales VERCRUYSSE (J.), *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*, Paris, 1971.

fără îndoială, cea din *Creştinismul demascat*, lucrare publicată în 1766 şi atribuită cu titlu postum lui Boulanger[1]. Încă din prefaţă, d'Holbach susţine că religia creştină, confecţionată din absurdităţi împrumutate din fanatismul oriental, a pervertit morala şi susţine despotismul. Această religie, anunţă el, „eu o atac pentru că mi se pare dăunătoare fericirii statului, duşmană a progresului spiritului uman, opusă moralei sănătoase[2]. De unde vine ea? E important s-o ştim pentru că prea mulţi oameni cred din obişnuinţă – „Ei tremură pentru că şi înaintaşii lor au tremurat". Ea este moştenirea lăsată de poporul evreu, a fost întemeiată de „tîlhari, uzurpatori şi ucigaşi", fondatori ai unei teocraţii: creştinismul însuşi a încolţit în drojdia poporului[3]. Dumnezeul său e capricios şi arbitrar, revelaţia sa e obscură, miracolele şi profeţiile au fost inventate pentru „vulgul ignorant". Tot ce-l compune – Treimea, Întruparea, Mîntuirea, Predestinarea, Iadul, Raiul, Învierea... – a fost imaginat pentru a-i speria pe creduli: „Făcîndu-i pe oameni să tremure, reuşeşti să-i aduci la supunere şi să le tulburi raţiunea" (p. 109). Ce altceva mai obscur – botez, taine, rugăciuni, exorcisme etc. – decît acest cult ce pretinde „că scoate neamul omenesc din orbire"? Şi cîte stupidităţi, contradicţii, imoralitate, apeluri la intoleranţă şi la persecuţii în Vechiul şi în Noul Testament! Acest creştinism, care pretinde că a fondat morala, în realitate, a trădat legea naturii după care omul trebuie să fie fericit. De altfel – d'Holbach reia aici argumentele lui Bayle şi ale lui Rousseau din *Contractul social* –, virtuţile creştine practicate *ad litteram* ar duce la ruinarea societăţii. Să ne reamintim că creştinismul instaurează un stat în stat, deşi suveranii, „complici ai sacerdoţiului", se aliază cu el pentru a înăbuşi raţiunea şi pentru a-i persecuta pe toţi cei ce au curajul s-o clameze" (p. 195). Să conchidem, aşadar:

> Se pare că, pretutindeni, religia n-a fost inventată decît pentru a-i scuti pe suverani de grija de a fi drepţi, de a face legi bune şi de a guverna bine. Religia e arta de a-i îmbăta pe oameni cu entuziasm, pentru a-i împiedica să se gîndească la relele cu care-i copleşesc, pe pămînt, cei care-i conduc. Bizuindu-se pe forţele invizibile, ameninţătoare, aceştia din urmă îi silesc să sufere în tăcere mizeriile de care-s copleşiţi prin forţele vizibile; îi fac să spere că, dacă acceptă să fie nefericiţi pe lumea asta, vor fi mai fericiţi în viaţa de apoi. Aşa a devenit religia cel mai important resort al unei politici nedrepte şi laşe, ce a găsit de cuviinţă că trebuie să-i înşeli pe oameni pentru a-i cîrmui mai uşor (p. 233).

Religia, opiu pentru popor: d'Holbach atacă creştinismul, dar visează să nimicească orice formă de religie, prin esenţă nefastă pentru bunăstarea publică şi particulară. Dacă argumentele lui nu sînt noi – sînt de

---

1. Inginerul Nicolas-Antoine Boulanger, colaborator al *Enciclopediei*, era autorul a numeroase lucrări savante. El credea că marile catastrofe naturale din preistorie – „potopul" – au fost cauza unei spaime care le-a inspirat oamenilor credinţa în zei, utilizată de îndată de către despotism. D'Holbach i-a publicat *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1763) şi *L'Antiquité dévoilée* (1766).
2. *Le Christianisme dévoilé*, Londra, 1767, p. XXI.
3. D'Holbach scrie un impresionant şi distrugător rezumat al istoriei creştinismului, prea lung pentru a fi citat, pp. 54-56.

fapt, cele din manuscrisele clandestine din prima jumătate a secolului –, ele vor cunoaşte o difuzare cu mult mai largă: *Creştinismul demascat* va avea şaptesprezece ediţii pînă la sfîrşitul secolului.

Trebuie lovit cu putere, iar loviturile trebuie să fie repetate necontenit. Ofensiva e reluată în 1768, prin *Contagiunea sfîntă*: titlul evocă deja o lepră. D'Holbach face aici „istoria naturală a superstiţiei", o studiază în diversele ei forme – politeism sau monoteism –, denunţă alianţa Bisericii cu tronul, reaminteşte de războaiele religioase şi de persecuţii, arată că mentalitatea religioasă e incompatibilă cu toleranţa şi cu principiile morale naturale. Aminteşte de anticul fundament lucreţian al „extravaganţei teologice", frica: „Omul nu e superstiţios decît pentru că-i fricos; el nu se teme decît pentru că-i ignorant"[1]. Ignoranţa, superstiţia şi tirania sînt aliaţi dintotdeauna. Cu *Istoria critică a lui Isus Hristos*, din 1770, baronul atacă bazele creştinismului: textele sacre. Înarmat cu întreaga erudiţie acumulată din secolul al XVI-lea[2], el le supune unei critici istorice riguroase pentru a le dovedi caracterul neviabil. Fiecare gest din viaţa lui Hristos este cercetat cu de-amănuntul, pretinsele mărturii sînt spulberate. Acest Nou Testament, pe care se sprijină credinţa, sfidează bunul simţ: „Evanghelia nu-i decît un roman oriental [...] ce pare a se adresa doar ignoranţilor, proştilor, celor din drojdia poporului, singurii pe care-i poate seduce"[3]. Creştinismul a venit la momentul potrivit, în clipa cînd aşteptarea înfrigurată a lui Mesia, constrîngerile dominaţiei romane şi mizeria maselor făceau posibilă încoronarea unei doctrine ce amesteca amintirea cultelor păgîne cu morala antică (p. 352). Acest Isus divinizat era un fanatic, un iluminat, dar apostolii săi erau „ori nişte entuziaşti creduli şi subjugaţi, ori nişte escroci vicleni sau poate, uneori, şi una şi alta în acelaşi timp" (p. 340). Sfîntul Pavel a întemeiat şi răspîndit creştinismul, Conciliul de la Niceea i-a fixat doctrina confuză, previziunea lui Constantin, „principele abominabil", mînjit de crime, i-a asigurat succesul. O necruţătoare exegeză raţionalistă scoate la lumină argumentele de atîta vreme risipite în manuscrisele clandestine.

Dacă baronul se străduieşte să dărîme edificiul creştin cu asemenea puternice lovituri de berbece, opera sa nu se limitează la desacralizare şi la distrugere. A modifica ansamblul concepţiei despre lume, a fonda o morală sau chiar un sistem politic: aceasta e misiunea căreia i se dedică, în 1770, ceea ce va trece drept biblia materialismului, voluminosul *Sistem al naturii*, publicat sub numele de Mirabaud, defunct secretar al Academiei. Lucrarea va avea cel puţin şaisprezece ediţii pînă în 1800 şi reia, într-o vastă sinteză, esenţialul gîndirii anterioare.

O parte a operei revine asupra temelor deja întîlnite, asupra explicaţiei originii religiilor alienante: „Omul ignorant e un copil pe care totul îl miră şi-l face să tremure. [...] Tremurăm azi pentru că strămunii noştri au

1. *La contagion sacrée*, Londra, 1768, vol. I, p. 1. Putem citi extrase semnificative din *Creştinismul demascat*, din *Contagiunea sfîntă* şi din *Istoria critică a lui Isus Hristos* în HOLBACH (d'), *Premières oeuvres*, pref. de P. Charbonnel, Paris, Éd. Sociales, 1971.
2. Vezi COTONI (M.-H.), *L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française*, pp. 274-305.
3. *Histoire critique de Jésus-Christ*, fără numele editorului, pp. XII-XIII.

tremurat cu mii şi mii de ani în urmă"[1]. De la fetişism la politeism şi la monoteism, s-a atribuit numele de Dumnezeu energiei caracteristice naturii (vol. II, p. 37) iar teologia a fabricat o imagine confuză, contradictorie şi terifiantă, a imaginat cauze finale, un absurd antropocentrism, în vreme ce e cu neputinţă să se avanseze o singură probă raţională a existenţei lui Dumnezeu. Nu există decît natura, iar ea nu-şi atribuie nici o finalitate: „Natura n-are scop; ea există în mod necesar" (vol. II, p. 175). Trebuie oare să părăsim religiile revelate pentru a ne îndrepta către teism sau deism? Eschivă: „De la teism la superstiţie nu va fi întotdeauna decît un pas" (vol. II, p. 214), iar aceste doctrine continuă să reprezinte printr-o fantomă „cauza primă". Numai ateul poate fonda o morală legitimă şi poate ruina prejudecăţile dăunătoare:

> Ce-i de fapt un ateu? Un om ce distruge himerele dăunătoare spiţei umane pentru a-i readuce pe oameni la natură, la experienţă, la raţiune. E un gînditor care, după ce a meditat la materie, la energia ei, la proprietăţile şi la modalităţile de acţiune, n-are nevoie, pentru a explica fenomenele universului şi operaţiunile naturii, să-şi imagineze nişte forţe ideale, nişte inteligenţe imaginare, nişte fiinţe raţionale care, în loc să uşureze cunoaşterea acestei naturi, o fac capricioasă, inexplicabilă, de nerecunoscut, inutilă fericirii oamenilor (vol. II, p. 320).

O dată ce Dumnezeu e eliminat din joc, rămîn de explicat lumea, originea şi formarea ei: să cunoaştem deci legile naturii. Universul? Materie şi mişcare, cauze şi efecte (vol. I, p. 10), căci mişcarea e consubstanţială materiei, iar repaosul nu-i decît o aparenţă. Totul e materie, diversă şi nu omogenă, iar moartea e întoarcere la masa originară. Ceea ce este e necesar şi „nu poate fi altfel decît e": această înlănţuire de cauze şi efecte a provocat în mintea omului noţiunea unei ordini a naturii, nimic altceva decît „un mod de a fi sau o dispunere a părţilor sale în mod riguros necesară" (vol. I, p. 57). Ceea ce numim dezordine e o simplă „trecere la o ordine nouă", fără a fi nevoie să ne imaginăm o inteligenţă superioară şi ordonatoare sau să recurgem la hazard:

> Trebuie să conchidem [...] că *ordinea* nu-i niciodată decît înlănţuirea uniformă şi necesară de cauze şi de efecte sau suita de acţiuni ce decurg din proprietăţile fiinţelor, atîta vreme cît rămîn într-o stare dată; *dezordinea* este schimbarea acestei stări; că totul este în mod necesar în ordine în univers, unde totul acţionează şi se mişcă potrivit proprietăţilor fiinţelor; că nu putem avea nici dezordine şi nici rău autentic într-o natură unde totul urmează legile propriei sale existenţe. Că nu există nici *hazard* şi nici nimic întîmplător în această natură, în care nu există efect fără cauză suficientă şi unde toate cauzele acţionează după nişte legi fixe, precise, depinzînd de proprietăţile lor esenţiale, cît şi după combinaţii şi modificări ce constituie starea lor permanentă sau trecătoare. Că inteligenţa e un mod de a fi şi a acţiona propriu cîtorva fiinţe particulare şi că dacă am vrea s-o atribuim naturii, ea n-ar fi decît facultatea de a se conserva prin mijloace necesare în existenţa ei activă. Refuzînd naturii inteligenţa de care noi înşine ne bucurăm,

1. *Système de la nature* (ed. 1770), Geneva, Slatnik Reprints, 1973, vol. II, pp. 5-9.

respingînd cauza inteligentă pe care o presupunem a fi motorul sau principiul ordinii găsite aici, noi nu dăm nimic hazardului, nici unei forțe oarbe, ci atribuim tot ce vedem unor cauze reale și cunoscute sau ușor de cunoscut. Recunoaștem că tot ce există e o suită de proprietăți inerente materiei veșnice care, prin amestecurile sale, combinațiile și schimbările sale de forme, produce ordinea, dezordinea și varietățile pe care le vedem. Noi sîntem orbi atunci cînd ne imaginăm niște cauze oarbe; noi ignorăm forțele și legile naturii atunci cînd atribuim efectele ci *hazardului*; nu sîntem mai instruiți atunci cînd le atribuim unei inteligențe a cărei idee e luată din noi înșine și nu se acordă niciodată cu efectele pe care i le atribuim: imaginăm cuvinte pentru a înlocui niște lucruri și credem că ne înțelegem cînd de fapt învăluim în ceață niște idei pe care nu îndrăznim niciodată să ni le definim sau să le analizăm (vol. I, pp. 69-70).

S-a făcut în mod abuziv distincția între o ființă fizică și o ființă morală: pentru că avea impresia că se mișcă prin el însuși, omul a crezut că posedă o voință proprie, cînd de fapt, departe de a fi propriul său motor datorită unei substanțe distincte de el – sufletul –, el e un instrument al necesității. Ca și celelalte specii, el are un început, s-a transformat și va dispărea poate într-o zi: „Sori se sting și se solidifică, planete pier și se dispersează în cîmpiile eterate; alți sori se aprind și alte planete se formează, [...] iar omul [...] crede că universul a fost făcut pentru el. [...] O, Omule! nu vei înțelege oare niciodată că nu ești decît o efemeridă? Totul se schimbă în univers; natura nu cuprinde nici un fel de forme constante; și tu pretinzi că specia ta nu poate să dispară și că ea trebuie exceptată de la legea generală conform căreia totul se transformă" (vol. I, pp. 86-87). Bineînțeles, ceea ce numim suflet nu-i decît trupul considerat în anumite funcții ale sale: facultățile intelectuale derivă din senzație, creierul reacționînd la excitațiile sale, imaginația și visele funcționînd ele însele conform experienței dobîndite. Libertatea e un mit: alegerile noastre sînt motivate de stimuli exteriori. A crede în libera alegere înseamnă a ignora infinita complexitate a cauzelor, căci *fatalitatea*, adică determinismul, este legea universală (vol. I, pp. 220-221). A admite nemurirea sufletului e un lucru nefast, pentru că această credință îl deturnează pe om de la acțiunea terestră și de la adevărata sa fericire (vol. I, p. 271).

Așadar, suprimînd speranța în supraviețuire, mai rămîne vreo pavăză? Educația, morala și legile îl fac inutil pe Dumnezeul-jandarm al lui Voltaire: e suficient să-i convingem pe oameni că-i în interesul lor să fie buni, drepți și virtuoși, virtutea constînd în a fi util semenilor, orice obligație neputînd „fi fondată decît pe probabilitatea sau pe certitudinea de a obține un bine sau de a evita un rău (vol. I, p. 315). Criteriul este simplu, deci: în ordinea socială, este virtute ceea ce este util, viciu ceea ce e păgubitor, pentru că „morala, ca și universul, este fondată pe necesitate sau pe raporturile eterne dintre lucruri (vol. I, p. 135)[1].

Politica sănătoasă va consta în arta de a regla pasiunile umane și de a le armoniza dar, pasiunea fiind egoistă de felul ei, legea va servi la

1. Numeroase asemenea aserțiuni sînt apropiate de cele ale lui Diderot. Vezi MORTIER (R.), *Holbach et Diderot*, pp. 223-237.

apărarea interesului general: „Astfel, suveranii sînt miniștrii societății, interpreții săi, depozitarii unei părți mai mult sau mai puțin mari din puterea ei și nu stăpînii ei absoluți sau proprietarii națiunilor" (vol. I, p. 142). Asemenea ultimului dintre cetățeni, „suveranul trebuie să se supună legii și nu legea suveranului" (vol. I, p. 146). Fondată pe „libertate, proprietate, siguranță", societatea va proteja drepturile individului și va veghea prin educație la formarea de buni cetățeni și la asigurarea celei mai mari fericiri pentru cei mulți. Se va spune că, nefiind liber, omul nu-i responsabil? E de datoria societății să-l guverneze bine – „Prin natura sa omul nu este nici bun, nici rău"[1] – și ea n-are dreptul să-i pedepsească drept criminali pe cei cărora nu le-a oferit mijloacele de a deveni altceva. Pentru a elimina criminalitatea, reformați societatea:

> Educația lor este nulă în majoritatea cazurilor; omul din popor nu primește alte principii decît acelea ținînd de o religie de neînțeles, care nu-i decît o slabă barieră contra înclinațiilor inimii sale. Degeaba îi strigă legea să se abțină de la bunul altuia, nevoile lui țipă mai tare că el trebuie să trăiască pe spezele societății care n-a făcut nimic pentru el, condamnîndu-l să îndure lipsuri și mizerie; privat adesea de strictul necesar, el se răzbună prin furturi, pungășii, asasinate; cu riscul vieții, caută să-și satisfacă fie lipsurile reale, fie nevoile imaginare la stîrnirea cărora totul conspiră în inima sa. Educația pe care n-a primit-o nu l-a învățat să-și tempereze ardoarea temperamentului; lipsit de ideile de decență, de principiile onoarei, el își permite să facă rău unei patrii care, pentru el, nu-i decît o mamă vitregă: în pornirile sale violente, el nu mai vede decît spînzurătoarea care-l așteaptă; de altfel, înclinațiile sale au devenit prea puternice, năravurile sale înrăite nu se mai pot schimba, lenea îl moleșește, disperarea îl orbește, el aleargă spre moarte, iar societatea îl pedepsește cu asprime pentru dispozițiile fatale și necesare pe care le-a provocat în el sau, cel puțin, pe care nu le-a dezrădăcinat în mod convenabil și nu le-a combătut cu motive mai potrivite să-i ofere inimii sale înclinații cinstite. Astfel pedepsește adesea societatea înclinațiile pe care tot ea le-a făcut să apară sau pe care neglijența ei le face să încolțească în spirite; ea acționează ca acei părinți nedrepți cînd își pedepsesc copiii pentru defectele pe care ei înșiși i-au făcut să le dobîndească (vol. I, p. 232)[2].

Pe plan politic, opera baronului d'Holbach nu e revoluționară, chiar dacă atacă absolutismul, și nu constituie deloc un apel la revolta populară[3].

1. Legea e totuși necesară pentru că omul are tendința de a ceda pulsiunilor sale egoiste: „Orice om care nu se teme de nimic devine curînd rău: acela care crede că n-are nevoie de nimeni se convinge că poate urma fără menajament toate înclinațiile inimii sale" (vol. I, p. 145).
2. Asupra legăturilor dintre morală și politică: TOPAZIO (V.W.), *D'Holbach's moral philosophy*, Geneva, 1956. O analiză a *Sistemului* găsim la MORTIER (R.), *Le Système de la nature, une bible matérialiste*, pp. 43-71. S-a spus de asemenea că, la d'Holbach, ideea de ordine naturală deschide de fapt calea totalitarismului și duce la antipodul individualismului pe care se presupune că îl apără. Vezi TALMON (J.L.), *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, 1966, pp. 53-54.
3. În *L'Éthocratie* (1776), programul său va cuprinde libertatea presei, abolirea privilegiilor senioriale, impozitul proporțional, reforma magistraturii, educația națională, separarea Bisericii de stat, protejarea proprietății – pe scurt, un program burghez.

Şi cum ar putea fi, cînd el e convins că „principiile ateismului nu sînt deloc făcute pentru popor" (vol. II, p. 352) şi aşteaptă totul de la acţiunea unei minorităţi intelectuale? Programul său e mai degrabă reformist: respectul proprietăţii, monarhie limitată, de tip constituţional, legîndu-l pe suveran printr-un „pact" sau „contract". Interesul constă mai ales în continuitatea unei gîndiri în care o reflecţie morală, politică şi socială se articulează pe o concepţie globală asupra lumii şi a naturii omului supus legilor sale. D'Holbach laicizează radical filosofia şi-i conferă ateului o demnitate şi o funcţie pozitivă:

> Ce-i, de fapt, un ateu? Un om ce distruge himerele dăunătoare spiţei umane pentru a-i readuce pe oameni la natură, la experienţă, la raţiune. E un gînditor care, după ce a meditat la materie, la energia ei, la modalităţile ei de acţiune, n-are nevoie, pentru a explica fenomenele universului şi operaţiunile naturii, să-şi imagineze nişte forţe ideale, nişte inteligenţe imaginare, nişte fiinţe raţionale care, în loc să uşureze cunoaşterea acestei naturi, o fac capricioasă, inexplicabilă, de nerecunoscut, inutilă fericirii oamenilor (vol. II, p. 320).

Victorie a raţiunii ce postulează inteligibilitatea lumii, *Sistemul naturii* şi-a atras numeroase reacţii indignate şi mînia lui Frederic al II-lea puţin măgulit, în ajunul împărţirii Poloniei, de a-şi vedea contestat mitul despotului luminat şi al alianţei tronului cu filosofia[1]. Provoca astfel o fractură în sacra uniune. Voltaire se temea de prejudiciul pe care cartea îl putea aduce cauzei. El îi scrie lui Grimm, pe 10 octombrie 1770: „Blestematul *Sistem al naturii* a făcut un rău ireparabil" – şi răul va fi şi mai mare în 1772, cînd va fi rezumat în *Le Bon sens* (*Bunul simţ*). El îi repetă lui d'Alembert, pe 2 noiembrie: „Această carte i-a făcut pe toţi filosofii de nesuferit în ochii regelui şi ai întregii curţi. [...] Editorul acestei lucrări fatale a pierdut pentru totdeauna cauza filosofiei în mintea tuturor magistraţilor şi a tuturor capilor de familie care simt cît de periculos poate fi ateismul pentru societate". Patriarhul replică – mediocru – cu *Dieu* (*Dumnezeu*), articol inserat după aceea în *Questions sur l'Encyclopédie* (*Chestiuni asupra Enciclopediei*). El reafirma acolo necesitatea menţinerii credinţei într-o Fiinţă supremă, credinţa într-un deism tolerant şi rezonabil, socialmente util: „Un preot prost îşi atrage dispreţul; un preot răutăcios inspiră oroarea; un preot bun, blînd, pios, nesuperstiţios, milostiv, tolerant e un om ce trebuie îndrăgit şi respectat. Vă temeţi de abuz, şi eu aşijderea. Să ne unim pentru a-l preveni, dar să nu condamnăm recursul la el, dacă-i util societăţii". Bătrînul şi materialiştii nu mai vorbeau aceeaşi limbă: Vicarul de la Ferney îi făcea să ricaneze pe foştii săi discipoli care-l tratau acum de „capucin" pe fostul lor maestru.

Sistemul condusese ateismul şi materialismul la maxima lor coerenţă conceptuală, elaborînd o viziune a lumii eliberată în sfîrşit de orice prejudecată teologică.

Consecinţele temute de Voltaire s-au concretizat oare în opera acestui ciudat discipol al filosofilor care-i marchizul de Sade? În 1782, micul *Dialogue entre un prêtre et un muribond* (*Dialog între un preot şi un*

1. Vezi VENTURI (F.), *Filosofia e politica nel Settecento francese*, pp. 511-514.

muribund) revine la problemea atitudinii necredinciosului în faţa morţii, problemă tratată cu şaptezeci de ani mai devreme de către Boureau-Deslandes. Regăsim elemente binecunoscute: refuzul de a admite un Dumnezeu-cauză, refuzul de a admite ceea ce nu poate fi înţeles de către raţiune, recunoaşterea unei naturi care-i suficientă pentru a explica totul. „Dumnezeul tău, îi spune muribundul duhovnicului, nu-i bun la nimic, el e perfect inutil". Isus era „cel mai comun dintre escroci şi cel mai mediocru dintre toţi impostorii", profeţiile şi miracolele sînt absurde, supravieţuirea, ca şi libertatea, e o himeră. Pe atunci, materialismul ateu al lui Sade încă nu se separase de perspectiva altruistă şi nici de convingerea că nu există fericire fără virtute:

> Doamne fereşte să înţelegeţi că prin asta vreau să vă îndemn la crimă! Trebuie, desigur, s-o evităm atît cît putem, dar trebuie să ştim să ne ferim de ea prin raţiune şi nu prin false temeri, care nu duc la nimic şi al căror efect e repede anihilat într-un suflet ceva mai tare. Raţiunea, prietene, da, numai raţiunea trebuie să ne avertizeze că a face rău semenilor noştri nu ne poate aduce niciodată fericirea, iar inima – că a contribui la fericirea lor e pentru noi cea mai mare fericire ce ne-a fost acordată pe pămînt. Întreaga morală omenească e cuprinsă în acest singur cuvînt: „Fă-i pe alţii atît de fericiţi pe cît ţi-o doreşti pentru tine însuţi" şi nu le face niciodată răul care n-ai vrea să ţi se facă. Iată, prietene, singurele principii pe care sîntem datori să le urmăm şi n-ai nevoie nici de religie, nici de Dumnezeu pentru a le gusta şi a le admite: n-ai nevoie decît de o inimă largă[1].

Variaţiunile lui Sade în materie de respingere a lui Dumnezeu şi a religiilor nu sînt mari. În 1795, în *La Philosophie dans le boudoir* (*Filosofia în budoar*) vom citi că creştinismul a fost dintotdeauna aliatul despotismului, invective la adresa „mediocrului impostor din Nazaret" şi a „murdarei şi dezgustătoarei sale mame", afirmaţia că „ateismul e în prezent singurul sistem al tuturor oamenilor ce ştiu să raţioneze" (vol. III, p. 482). În *Histoire de Juliette* (*Povestea Juliettei*), Dumnezeu va fi „dintre toate himerele, cea mai odioasă, cea mai ridicolă, cea mai periculoasă şi cea mai demnă de dispreţ" (vol. VIII, p. 519). Dar Sade nu va întîrzia să repudieze morala optimistă şi altruistă din *Dialog* pentru a-i substitui o cu totul altă viziune a naturii. Nu maternă şi protectoare, ci feroce, ucigaşă şi devoratoare, viziune în care fiecare are drept unice legi plăcerea şi interesul personal – punct de vedere pe care nu l-ar fi acceptat nici La Mettrie, nici d'Holbach, care se numără, totuşi, printre inspiratorii marchizului[2]. Ateismul lui furibund, care face credinţa în Dumnezeu responsabilă de cea mai mare parte a relelor din lume, nu cruţă nici Natura, ea însăşi criminală şi îngăduind voluptatea suferinţei şi a crimei:

> Totul îi place naturii şi-i trebuie delicte.
> Noi o servim aşijderi crima cînd o comitem:
> Cu cît braţul ucide, cu-atît ea îl cinsteşte.

1. SADE, *Œuvres complètes*, Paris, Cercle du Livre Précieux, 1966-1967, 16 vol., vol. XIV, p. 64.
2. Vezi LEDUC (J.), *Les sources de l'athéisme et de l'immoralisme du marquis de Sade*, pp. 7-66.

De dreptul ei asupră-ne să ştim a profita,
Mereu să ne dedăm la gusturi monstruoase:
Nici unul nu-i oprit de legea ucigaşă,
Incestul şi violul, şi paricidul, furtul,
Plăcerile Sodomei şi-ale lui Sapho jocuri,
Tot ce pe om îl strică sau în mormînt l-aruncă,
Nu e, puteţi fi siguri, decît mijloc de a-i plăcea,
[...] Totul în ea renaşte, tot se regenerează;
Şi celor mari şi mici tot tîrfa le e mamă,
Iar noi sîntem de-a pururi de ochi-i îndrăgiţi,
Fie că sîntem monştri, fie curăţiţi (vol. XIV, p. 84).

Acest poem din 1787, intitulat *La Vérité* (*Adevărul*), era însoţit de un comentariu pe care nu l-ar fi aprobat nici unul dintre „filosofii" anteriori, cînd, după modelul lui Diderot, făceau apologia pasiunilor sau, ca La Mettrie, demonstrau inutilitatea mustrărilor de cuget:

Să ne lăsăm fără discernămînt în voia a tot ce ne inspiră pasiunile şi vom fi fericiţi. [...] În ce priveşte conştiinţa noastră, să nu ne temem niciodată de vocea ei dacă am ştiut s-o mlădiem. [...] Conştiinţa nu-i organul naturii, să nu ne înşelăm, ea nu-i decît acela al prejudecăţilor. [...] Şi cum am putea fi vinovaţi cînd nu facem decît să ne supunem tiparelor naturii? [...] Numai rezistîndu-i am putea fi vinovaţi în ochii ei. [...] De îndată ce va fi demonstrat că-i place omorul, omul care o va servi cel mai bine va fi în mod necesar cel ce va da cea mai mare întindere sau gravitate crimelor sale. [...] Eterna ei nevoie de distrugere serveşte ca probă acestei aserţiuni; să distrugem, aşadar, sau să împiedicăm naşterea, dacă vrem să fim utili planurilor sale. Astfel masturbatorul, ucigaşul, infanticidul, incendiatorul, sodomitul sînt oameni după dorinţele sale şi, în consecinţă, cei pe care noi trebuie să-i imităm (vol. XIV, pp. 86-87).

Acest materialism ateu, din care Sade scoate nişte consecinţe atît de stranii, îl inspiră (mai puţin în ce priveşte imoralismul) şi pe Sylvain, Maréchal, „omul fără Dumnezeu", totuşi mare admirator al lui Rousseau. Născut în 1750, el a debutat cu *Bergeries* (*Pastorale*), fade imitaţii ale pastoralelor lui Gessner. Funcţionar la Biblioteca Mazarine, el publică în 1781 *Fragments d'un poème moral sur Dieu* (*Fragmente dintr-un poem moral despre Dumnezeu*), care opun oricărei religii cultul virtuţii şi denunţă absolutismul: „O, virtute! De dragul tău, eu reneg un Dumnezeu." Simetric opus lui Sade, el crede că legile naturii trebuie să fie fundamentul unei comunităţi patriarhale a egalităţii şi a micii proprietăţi. În 1788, el se hazardează cu un *Almanach des honnêtes gens* (*Almanah al oamenilor de bine*), prefigurare a calendarului revoluţionar din care-i elimină pe sfinţi, apostoli, pe Părinţii Bisericii şi pe martiri, pentru a-i înlocui cu mari slujitori ai umanităţii. Ştergînd dintr-o trăsătură de condei era creştină, Maréchal îşi data opera „din anul întîi al domniei Raţiunii": cartea a fost arsă, iar autorul a petrecut patru luni la Saint-Lazare. El salută Revoluţia cu entuziasm, i s-a jucat, în 1793, *Jugement dernier des rois* (*Judecata de apoi a regilor*) dar, decepţionat de ineficacitatea Declaraţiei drepturilor omului şi ale cetăţeanului, a început să viseze la distrugerea societăţii existente, s-a împrietenit cu Babeuf şi a redactat celebrul *Manifeste des*

Égaux (*Manifestul egalilor*). În 1800 i-a apărut *Dictionnaire des athées anciens et modernes* (*Dicţionar al ateilor vechi şi moderni*), în care-l defineşte pe ateu drept „omul naturii". Maréchal avea o concepţie largă despre ateism. Dacă, printre moderni, nu ne surprinde să-i întîlnim pe Diderot, Fréret, Hobbes, Hume, La Mettrie, d'Holbach sau Meslier, sîntem ceva mai uimiţi cînd vedem că apar Descartes, Luther, Newton, Pascal, Rousseau, Mahomed şi chiar Isus: „*Acesta-i trupul meu, acesta-i sîngele meu*, zice Isus Hristos, arătînd apostolilor săi pîinea şi vinul. Iar noi vom zice: acesta-i materialism curat. Un *Dumnezeu pîine, pîine Dumnezeu*. Desigur! Spinoza n-a împins niciodată atît de departe virtuţile materiei"[1].

Cugetarea liberă străbătuse un drum lung din timpurile îndepărtate cînd era exprimată, la Rabelais sau Bonaventure des Périers, în formule sibilinice sau echivoce. Puţin cîte puţin, spiritele se deschid spre toleranţă. Ludovic al XVI-lea le redă protestanţilor o situaţie legală şi libertatea cultului privat, iar Revoluţia acordă în 1790 drepturi civile evreilor din Avignon şi din Bordeaux. *Post tenebras lux*. Deviza Genevei pare a se întinde asupra lumii. În 1789, Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului formulează catehismul unei ordini noi. Aceste drepturi sînt considerate a fi anterioare oricărei societăţi, naturale şi imprescriptibile, iar instituţia politică consideră în mod explicit că-i de datoria ei să le apere. Articolul 10 consacră: „Nimeni nu trebuie să fie hărţuit pentru opiniile sale, inclusiv pentru cele religioase." Catolicismul rămîne totuşi religie de stat, întreţinută de el, protestanţii şi evreii nedispunînd decît de un cult privat. Acelaşi articol comportă de altfel o restricţie ce putea deveni neliniştitoare: toate opiniile sînt tolerate „dacă manifestarea lor nu tulbură ordinea publică stabilită prin lege". De asemenea, articolul 11 garantează dreptul de a vorbi, de a scrie şi de a tipări în mod liber, în afară de cazuri determinate cînd legea va putea reprima „abuzurile la această libertate". Teroarea îşi va aminti de ele.

Cum situaţia evoluează, preoţii catolici refractari la jurămînt se regăsesc cam în situaţia în care se aflau miniştrii reformaţi după revocarea edictului de la Nantes: asemeni guvernului de atunci al lui Ludovic al XIV-lea, Adunarea decide, în noiembrie 1793, să se acorde o pensie preoţilor abdicaţi de la funcţiile lor. Poporul fiind încă profund marcat de tradiţie, Revoluţia întreprinde o scurtă campanie de decreştinare. În septembrie 1793, secţiunea de la Panthéon-Français reclamă „şcoli de libertate" unde urmează a se va propovădui „oroarea de fanatism", calendarul nou instituie era republicană, sărbătorile civice înlocuiesc sărbătorile religioase. Printr-un decret dat la Nevers, la 19 septembrie 1793, Fouché proscrie, în afara bisericilor, orice „alt cult decît acela al moralei universale", interzice preoţilor să apară în public în costum religios, laicizează convoaiele funebre şi cimitirele, la poarta cărora va fi scris doar: „Moartea este un somn veşnic"[2]. Notre-Dame, apoi toate bisericile din Paris sînt închinate Raţiunii, cultul martirilor libertăţii succede celui al sfinţilor. Robespierre detestă ateismul, produs al unei gîndiri

1. *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris, Grabit, an VIII, p. 204.
2. Vezi textul la DESNÉ (R.), *Les matérialistes français*, pp. 110-112. Vezi şi VOVELLE (M.), *Religion et Révolution. La décbristianisation de l'an II*, Paris, 1976.

aristocratice şi, înţelegînd riscul de a-şi îndepărta masele, frînează decreştinarea, instaurează cultul Fiinţei supreme reînnodînd cu vechea idee a necesităţii unei religii. Acest cult dispare o dată cu creatorul său, înlocuit ceva mai tîrziu cu cel al teofilantropilor. Vine Bonaparte, care reintroduce Biserica, o dată cu Concordatul, apoi Restauraţia... Revoluţia, de altfel puţin clementă cu memoria filosofilor, n-a pus capăt luptei duse de atîtea secole. Cu cîteva luni înainte de a fi arestat şi de a muri în închisoare, în martie 1794, Condorcet îşi încheia astfel celebra *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (*Schiţă a unui tablou istoric al progreselor spiritului uman*), în care, el însuşi victimă a unei Revoluţii pe care o iubise şi o servise, îşi reafirma, în ciuda a tot şi a toate, încrederea în viitorul omului:

> Va veni, deci, acel moment cînd soarele nu va mai lumina pe pămînt decît oameni liberi, ce nu vor recunoaşte alt stăpîn decît propria lor raţiune; cînd tiranii şi sclavii, preoţii şi stupidele sau ipocritele lor instrumente nu vor mai exista decît în istorie şi pe scenele teatrelor; cînd nu ne vom mai aminti de ei decît pentru a le plînge victimele şi păcăliţii; pentru a ne menţine, prin oroarea exceselor lor, într-o utilă vigilenţă; pentru a şti să recunoaştem şi să înăbuşim, sub greutatea raţiunii, primii germeni ai superstiţiei şi ai tiraniei, dacă vor îndrăzni vreodată să reapară[1].

Cugetarea liberă nu ajunsese încă la capătul drumului şi încă nu terminase de definit ceea ce o reducea la tăcere.

1. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, introd. de M. şi F. Hincker, Paris, Éd. Sociales, p. 259. Asupra atitudinii Revoluţiei faţă de filosofi şi de moştenitorii lor, vezi articolul lui MORTIER (R.) in *Le cœur et la raison*, pp. 454-466.

OPERE DE REFERINŢĂ

Generalităţi

BARZIN (M.), „Philosophie du libre examen", *Université libre de Bruxelles. Notes et conférences*, 10, 1948, pp. 40-55.

BAYET (A.), *Histoire de la libre pensée*, Paris, P.U.F., 1959.

BURY (J.B.), *A history of freedom of thought*, Oxford University Press, 1952.

FARRAR (A.), *A critical history of freethought in reference to Christian religion*, New York, Macmillan, 1888.

JOLY (R.), *La tolérance*, culegere de texte, Bruxelles, Labor, 1970.

JOLY (R.), *Origines et évolution de l'intolérance catholique*, Bruxelles, Éd. de l'Université, 1986.

McCABE (J.), *A biographical dictionary of ancient, medieval and modern freethinkers*, Girard (Kansas), 1945.

PERELMAN (Ch.), „Le libre examen, hier et aujourd'hui", *Revue de l'Université de Bruxelles*, oct.-dec. 1949, pp. 36-48.

PERELMAN (Ch.), „Libre examen et démocratie", *Université libre de Bruxelles. Notes et conférences*, 1, 1945, pp. 36-48.

POINCARÉ (H.), „Le libre examen en matière scientifique", *Revue de l'Université de Bruxelles*, ian.-apr. 1955, pp. 95-105.

ROBERTSON (J.M.), *A history of freethought ancient and modern to the period of the French Revolution*, ed. a IV-a, Londra, Watts, 1936, 2 vol.

STENGERS (J.), „D'une définition du libre examen", *Revue de l'Université de Bruxelles*, VIII, oct.-dec. 1955, pp. 32-61.

STENGERS (J.), „L'apparition du libre examen à l'Université de Bruxelles, XVI, oct. 1963-apr. 1964, pp. 59-136.

THROWER (J.), *A short history of Western atheism*, Londra, Pemberton, 1971.

VAN DEN DUNGEN (F.), „Les origines et l'avenir du libre examen à l'U.L.B.", *Revue de l'Université de Bruxelles*, mai-iul. 1932-1933, pp. 404-426.

VAN DE MEULEBROEKE (M.), „Quelques réflexions sur la notion de libre examen", *Revue de l'Université de Bruxelles*, aug.-sept. 1955, pp. 40-470.

WATTS (R.), *De term vrijzinnigheid*, Anvers, Humanistich Verbond, 1980.

WILLEMIJNS (R.), *De term vrijzinnigheid*, Anvers, Humanistisch Verbond, 1980.

Antichitatea

BAYET (J.), *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, Paris, Payot, 1969.

BOAS (G.), *Rationalism in Greek philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1961.

BOISSIER (G.), *La religion romaine*, Paris, Hachette, 1874, 2 vol.

BOYANCÉ (P.), *L'épicurisme*, Paris, P.U.F., 1969.
BOYANCÉ (P.), *Lucrèce et l' épicurisme*, Paris, P.U.F., 1963.
BOYANCÉ (P.), *Lucrèce*, Paris, P.U.F., 1964.
BRUN (J.), *L'épicurisme*, Paris, P.U.F., 1959.
BRUN (J.), *Les présocratiques*, Paris, P.U.F., 1968.
CUMONT (F.), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Leroux, 1906.
DECHARME (P.), *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, Picard, 1904.
DERENNE (P.), *Les procès d'impiété intentés aux philosophes au IVe et au Ve siècles avant J.-C.*, Liège-Paris, Champion-Vaillant, 1930.
DRACHMANN (J.-P.), *Atheism in pagan antiquity*, Copenhaga, Gyldendal, 1922.
DUMONT (J.-P.), *Les présocratiques*, Paris, La Pléiade, 1988.
FESTUGIÈRE (A.-J.), *Épicure et ses dieux*, ed. a II-a, Paris, P.U.F., 1968.
GERNET (L.) şi BOULENGER (A.), *Le génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel, 1932.
GRENIER (A.), *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris, Albin Michel, 1969.
LANGE (F.A.), *Histoire du matérialisme*, trad. de B. Pommerol, Paris, Reinwald, 1877, 2 vol.
MICHEL (A.), „Les origines romaines de l'idée de tolérance", *Revue des Études latines*, 48, 1970, pp. 433-459.
MULLER (Ph.), *Cicéron. Un philosophe pour notre temps*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990.
NIZAN (P.), *Les matérialistes de l'Antiquité*, Paris, Éd. Sociales, 1965.
PICHON (R.), „La liberté de conscience dans l'ancienne Rome", *Revue des Deux Mondes*, LXXXIII, 1913, pp. 314-348.
REY (A.), *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939.
REY (L.), *La jeunesse de la science grecque*, Paris, La Renaissance du Livre, 1933.
ROBIN (L.), *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1973.
RODIS-LEWIS (G.), *Épicure et son école*, Gallimard, 1975.
ROMILLY (J. de), *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
TANNERY (P.), *Pour une histoire de la science hellène*, Paris, Gauthier-Villars, 1887.
TUMENAS (J.), *La critique religieuse chez Cicéron*, Grenoble, Impr. Saint-Bruno, 1941.
VOILQUIN (J.), *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris, Garnier, 1941.

Antichitatea şi creştinismul

ALLARD (P.), *Histoire de persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, Paris, Lecoffre, 1905.
ALLARD (P.), *Les dernières persécutions du troisième siècle*, ed. a III-a, Paris, Lecoffre, 1907.
ARQUILLIERE (H.-X.), *L'augustinisme politique*, Paris, Vrin, 1955.
BAYET (A.), *Histoire de la morale en France*, Paris, Alcan, 1930-1931, 2 vol.
BAYET (A.), *Pacifisme et christianisme aux premiers siècles*, Paris, Les Œuvres représentatives, 1934.
BIDEZ (J.), *La vie de l'empereur Julien*, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), *L'intolérance religieuse et la politique*, ed. a II-a, Paris, Flammarion, 1924.
CHASTAGNOL, *Le Bas-Empire*, Paris, P.U.F., 1969.
CHÉREL (A.), „Histoire de l'idée de tolérance", *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, XXVII-XXVIII, 1941-1942, pp. 129-164.
COMBES (G.), *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, Plon, 1927.
CRISTIANI (L.), *Brève histoire des hérésies*, Paris, Fayard, 1956.
DAGRON (G.), „L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios", în *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation Byzantines*, Paris, 1968, pp. 1-242.
DANIÉLOU (J.), *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle*, Paris, Seuil, 1985.
DELVOYE (CH.), „Les persécutions contre les chrétiens dans l'empire romain", *Les Cahiers Rationalistes*, 250, 1967.
L'Empereur Julien, Paris, Les Belles Lettres, 1978-1981, 2 vol.
GRÉGOIRE (H.), *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie Royale, XLVI, 1, 1951.
GRIFFE (E.), *Les persécutions contre les chrétiens aux Ier et IIe siècles*, Paris, Letouzey, 1967.
JOLY (R.), „Saint Augustin et l'intolérance religieuse", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XXXIII, 1955, pp. 263-294.
LABRIOLLE (P. de), *Histoire de la littérature latine chrétienne*, ed. a III-a, Paris, Les Belles Lettres, 1947, 2 vol.
LABRIOLLE (P. de), *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, L'Artisan du Livre, 1934.
LOT (F.), *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, Paris, La Renaissance du Livre, 1927.
MESLIN (M.) şi PALANQUE (J.-R.), *Le christianisme antique*, Paris, A. Colin, 1967.
MESLIN (M.), *Le christianisme dans l'empire romain*, Paris, P.U.F., 1970.
MOREAU (J.), *La persécution du christianisme dans l'empire romain*, Paris, P.U.F., 1956.
PALANQUE (J.-R.), *Le Bas-Empire*, Paris, P.U.F., 1971.
PIGANIOL (A.), *L'empereur Constantin*, Paris, Rieder, 1932.
RAMBAUX (Cl.), *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
ROUGIER (L.), *Celse contre les chrétiens*, Paris, Copernic, 1977.
SIMON (M.), *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris, Arthaud, 1972.
STEINMANN, *Tertullien*, Paris, Éd. du Châlet, 1967.

Evul Mediu

AEGERTER (E.), *Les hérésies du Moyen Âge*, Paris, Leroux, 1939.
BONET-AMAURY (G.), *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XIIe au XVe siècle*, Paris, Fischbacher, 1904.
Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, Paris, 1847, 2 vol., în *Encyclopédie théologique*, publ. de J.-P. Migne, vol. XI şi XII.

DUBY (G.), „De l'ordre à l'inquiétude dans la pensée médiévale", *Cahiers du Sud*, 312, 1952, pp. 197-207.
GILSON (E.), *La philosophie au Moyen Âge*, ed. a II-a, Paris, Payot, 1944.
GRABOIS (A.), „Le non-conformisme intellectuel au XIIe siècle: Pierre Abélard et Abraham Ibn Ezra", în *Modernité et non-conformisme au Moyen Âge*, ed. de M. Yardini, Leiden, Brill, 1983, pp. 3-13.
GUIRAUD (J.), *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Paris, Picard, 1935-1938, 2 vol.
Hérésies et sociétés pré-industrielles, IIe-XVIIIe siècles, Paris-Haga, Mouton, 1967.
HUIZINGA (J.), *Le déclin du Moyen Âge*, trad. de J. Bastin, Paris, Payot, 1961.
HUTIN (S.), *Les gnostiques*, Paris, P.U.F., 1959.
HUYGHE (R.), „Perspectives sur la pensée médiévale", *Cahiers du Sud*, 312, 1952, pp. 181-196.
JOLIVET (J.), *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris, Seghers, 1969.
LANGLOIS (Ch.-V.), *La vie en France au Moyen Âge*, ed. nouă, Paris, Hachette, 1926-1928, 4 vol.
LE GOFF (J.), *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1957.
LEA (H.-C.), *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, trad. de S. Reinach, Paris, J. Millon, 1986, 2 vol.
LECLERCQ (J.), „L'hérésie d'après les écrits de S. Bernard de Clairvaux", în *The Concept of heresy in the Middle Ages*, Leuven, University Press, 1976.
LE ROY LADURIE (E.), *Montaillou, village occitain de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.
MANDONNET (P.), *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg, Librairie de l'Université, 1899.
NIEL (F.), *Albigeois et Cathares*, ed. a XII-a, Paris, P.U.F., 1990.
SARTIAUX (F.), *Foi et science au Moyen Âge*, Paris, Rieder, 1926.
TESTAS (G.) şi TESTAS (J.), *L'Inquisition*, ed a V-a, Paris, P.U.F., 1990.
THOUZELLIER (Ch.), *Hérésies et hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969.

Secolul Reformei

ABEL (A.), „La religion des humanistes", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1955-1956, pp. 304-327.
AUGÉ-CHIQUET (M.), *La vie, les idées et l'œuvre de Jean-Antoine de Baïf*, Paris, Hachette, 1909.
AULOTTE (R.), *Montaigne: Essais*, Paris, P.U.F., 1988.
BAINTON (R.H.), *Castellioniana. Quatre études sur S. Castellion et l'idée de tolérance*, Leiden, Brill, 1951.
BALMAS (E.), *Un poeta del Rinascimento francese: Etienne Jodelle*, Florenţa, Olschki, 1962.
BEDOUELLE (G.), *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Geneva, Droz, 1976.
BÉNOUIS (M.K.), *Le dialogue philosophique dans la littérature française du XVIe siècle*, Haga, Mouton, 1976.

BIANCA (C.), „Per la storia del termine *atheus* nel Cinquecento: fonti e traduzioni greco-latine", *Studi Filosofici*, III, 1980, pp. 71-104.
BIERLAIRE (F.), *Érasme et ses Colloques. Le livre d'une vie*, Geneva, Droz, 1977.
BIERLAIRE (F.), *Les Colloques d'Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
BOERNER (W.), Das *Cymbalum mundi* des Bonaventure des Périers. Eine Satire auf die Redepraxis im Zeitalter der Glaubensspaltung, München, Fink, 1980.
BOISSET (J.), *Calvin et la souveraineté de Dieu*, Paris, Seghers, 1964.
BOISSET (J.), *Érasme et Luther*, Paris, P.U.F., 1962.
BOISSET (J.), *Histoire du protestantisme*, Paris, P.U.F., 1970.
BOWMAN (F.P.), *Montaigne, Essays*, Londra, Arnold, 1965.
BROWN (F.S.), *Religious and political conservatism in the Essais of Montaigne*, Geneva, Droz, 1963.
BUISSON (F.), *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563)*, Paris, Hachette, 1892, 2 vol.
BUSSON (H.), „La pratique religieuse de Montaigne", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XVI, 1954, pp. 86-95.
BUSSON (H.), „Les noms des incrédules au XVIe siècle", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XVI, 1954, pp. 273-283.
BUSSON (H.), *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance 1533-1601*, ed. nouă, Paris, Vrin, 1957.
BUSSON (H.), *Littérature et théologie*, Paris, P.U.F., 1962.
CADIER (J.), *Calvin*, Paris, P.U.F., 1966.
CADIER (J.), *Calvin. Sa vie, son œuvre*, Paris, P.U.F., 1967.
CHAMARD (H.), *Histoire de la Pléiade*, Paris, Didier, 1939-1940, 4 vol.
CHAMARD (H.), *Joachim du Bellay*, Lille, Travaux de l'Université, 1900.
CHARBONNEL (J.-R.), *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, Champion, 1919.
CHARBONNIER (F.), *La poésie française et les guerres de religion (1560-1574)*, Paris, Revue des Œuvres Nouvelles, 1919.
CHAUVIRÉ (P.), *Jean Bodin auteur de La République*, Paris, La Flèche, 1914.
CONS (L.), „Montaigne et Julien l'Apostat", *Humanisme et Renaissance*, IV, 1937, pp. 411-420.
COPLEYCHRISTIE (R.), *Etienne Dolet. The martyr of the Renaissance*, Londra, Macmillan, 1899.
DEGRÈVE (M.), *L'interprétation de Rabelais au XVIe siècle*, Geneva, Droz, 1961.
DEGRÈVE (M.), „Rabelais et les libertins du XVIIe siècle", Études Rabelaisiennes, 1, 1956, pp. 120-150.
DELCOURT (M.), *Érasme*, Bruxelles, Labor, 1986.
DELUMEAU (J.), *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1967.
DREANO (M.), *La pensée religieuse de Montaigne*, ed. nouă, Paris, Nizet, 1969.
FAUREY (J.), *L'Édit de Nantes et la question de la tolérance*, Paris, Boccard, 1929.
FEBVRE (L.), *Au cœur religieux du XVIe siècle*, Paris, Sevpen, 1957.
FEBVRE (L.), *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1968.
FEBVRE (L.), „Une histoire obscure: la publication du *Cymbalum mundi*", *Revue du Seizième siècle*, XVII, 1930, pp. 1-41.

FEBVRE (L.), „Origène et Des Périers ou l'énigme du *Cymbalum mundi*, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, II, 1942, pp. 17-29.
FEBVRE (L.) şi MARTIN (H.-J.), *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1958.
FRIEDMAN (J.), *Michael Servetus. A case study in total heresy*, Geneva, Droz, 1978.
FRIEDRICH (H.), *Montaigne*, trad. de R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.
FULTON (J.F.), *Michael Servetus. Humanist and martyr*, New York, Reichner, 1953.
GANOCZY (A.), *Calvin théologien de l'Église et du ministère*, Paris, Éd. du Cerf, 1964.
GILSON (E.), „Rabelais franciscain", în *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, pp. 197-241.
GIRAN (E.), *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste*, Paris, Hachette, 1914.
HALKIN (L.), *Érasme parmi nous*, Paris, Fayard, 1987.
HIGMAN (F.H.), *Censorship and the Sorbone 1520-1551*, Geneva, Droz, 1979.
Jean Bodin, Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers (24-27 mai 1984), Presses de l'Université d'Angers, 1985, 2 vol.
JEANSON (F.), *Montaigne par lui-même*, Paris, Seuil, 1960.
KOT (S.), „Le mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles", *Humanisme et Renaissance*, IV, 1937, pp. 16-58, 109-156.
KRISTELLER (P.O.), „Le mythe de l'athéisme de la Renaissance et la tradition française de la libre pensée", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXVII, 1975, pp. 337-349.
LABLÉNIE (E.), *Essais sur Montaigne*, Paris, Sedes, 1967.
LANSON (G.), *Les Essais de Montaigne*, Paris, Mellottée, 1935.
LARMAT (J.), *Le Moyen Âge dans le* Gargantua *de Rabelais*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
LARMAT (J.), *Rabelais. L'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, 1973.
LAZARD (M.), *Rabelais et la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1979.
LEBEGUE (R.), *Ronsard*, ed. a IV-a, Paris, Hatier, 1966.
LECKY (A.), *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*, London, 1882, 2 vol.
LECLERC (J.), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955, 2 vol.
LECLERC (J.), „Liberté de conscience. Origines et sens de l'expression", *Recherches de Science Religieuse*, 54, 1966, pp. 370-406.
LECLERC (J.) şi VALKHOFF (M.), *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, Paris, Éd. du Cerf, 1969, 2 vol.
LEFRANC (A.), „Rabelais et les Estienne. Le procès du *Cymbalum mundi* et Bonaventure des Périers", *Revue du Seizième siècle*, XV, 1928, pp. 356-366.
LEFRANC (A.), *Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1953.
La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles), Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989). Adunate de H.R. Guggisberg, F. Lestrignant şi J.-C. Margolin, Geneva, Droz, 1991.
LOTE (G.), *La vie et l'œuvre de François Rabelais*, Paris, Droz, 1939.
MARGOLIN (J.-C.), *Érasme par lui-même*, Paris, Seuil, 1965.
MARGOLIN (J.-C.), „Réflexions sur l'emploi du terme libertin au XVIe siècle", în *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Actes du Colloque international de Sommières, Paris, Vrin, 1974, pp. 1-33.
MESNARD (P.), „La pensée religieuse de Bodin", *Revue du Seizième siècle*, XVI, 1929, pp. 77-121.

MESNARD (P.), *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 1951.
MESNARD (P.), *Érasme*, Paris, Seghers, 1969.
MOREAU (P.), *Montaigne*, Paris, Hatier, 1958.
MORRISON (I.R.), „The *Cymbalum mundi* revisited", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXIX, 1977, pp. 263-282.
MULLER (A.), *Montaigne*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1965.
NEIDHART (D.), *Das* Cymbalum mundi *des Bonaventure des Périers. Forschungslage und Deutung*, Geneva, Droz, 1959.
NURSE (P.H.), „Érasme et Des Périers", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXX, 1968, pp. 53-64.
PERDRIZET (P.), *Ronsard et la Réforme*, Nancy, Imprimerie nancéenne, 1902.
PINEAU (J.B.), *Érasme. La pensée religieuse*, Paris, P.U.F., 1924.
PLATTARD (J.), *La renaissance des lettres en France*, Paris, A. Colin, 1931.
PLATTARD (J.), *Rabelais*, Paris, Boivin, 1932.
PLATTARD (J.), *Montaigne et son temps*, Paris, Boivin, 1933.
POPKIN (R.H.), *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1940.
RENAUDET (A.), *Érasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance*, Paris, Alcan, 1926.
RENAUDET (A.), *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, Champion, 1916.
ROLLENBLECK (G.), *Offenbarung. Natur und jüdische Ueberlieferung bei Jean Bodin*, Gütersloh, 1964.
ROSE (P.L.), *Bodin and the great God of nature. The moral and religious universe of a Judaiser*, Geneva Droz, 1980.
SABRIÉ (J.B.), *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603)*, Paris, Alcan, 1913.
SAULNIER (V.L.), *Le dessein de Rabelais*, Paris, 1957.
SAULNIER (V.L.), *Du Bellay. L'homme et l'œuvre*, ed. a IV-a, Paris, Hatier, 1968.
SAULNIER (V.L.), „Le sens du *Cymbalum mundi* de Bonaventure des Périers", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XIII, 1951, pp. 43-69, 137-171.
SAULNIER (V.L.), „Saint Paul et Des Périers", *Humanisme et Renaissance*, XV, 1953, pp. 209-212.
SCLAFERT (C.), *L'âme religieuse de Montaigne*, Paris, 1952.
SCREECH (M.A.), *L'évangélisme de Rabelais. Aspects de la satire religieuse au XVIe siècle*, Geneva, Droz, 1959.
SCREECH (M.A.), „The meaning of the title *Cymbalum mundi*", *Bilbliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXI, 1969, pp. 343-345.
SMITH (M.), *Montaigne and religious freedom. The dawn of pluralism*, Geneva, Droz, 1991.
SPILLEBOUT (G.), „Jodelle l'hétérodoxe", în *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Actes du Colloque international de Sommières, Paris, Vrin, 1974, pp. 137-151.
SPITZER (W.), „The meaning of Bonaventure des Périers' *Cymbalum mundi*", P.M.L.A., LXVI, 1959, pp. 795-819.
STROHL (H.), *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520*, Strasbourg, Istra, 1924.
STROHL (H.), *Luther. Esquisse de sa vie et de sa pensée*, Neuilly, La Cause, 1933.

TENENTI (A.), „Milieu du XVIe siècle, début du XVIIe siècle. Libertinisme et hérésies", *Annales E.S.C.*, XVIII, 1963, pp. 1-19.
VILLEY (P.), *Les Essais de Montaigne*, Paris, Nizet, 1946.
VILLEY (P.), *Montaigne devant la postérité*, Paris, Boivin, 1933.
WIRTH (J.), „Libertins et épicuriens: aspects de l'irréligion au XVIe siècle", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXIX, 1977, pp. 601-627.

Secolul clasic

ADAM (A.), *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Paris, Droz, 1935.
ADAM (A.), *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, Paris, Del Duca, 1948-1956, 5 vol.
ADAM (A.), *Les libertins au XVIIe siècle*, Paris, Buchet/Chastel, 1964.
ALCOVER (M.), *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, Geneva, Droz, 1970.
ALCOVER (M.), *Cyrano relu et corrigé*, Geneva, Droz, 1990.
BARNWELL (M.T.), *Les idées morales et critiques de Saint-Évremond*, Paris, P.U.F., 1957.
BÉNICHOU (P.), *Morales du Grande Siècle*, Paris, Gallimard, 1948.
BLOCH (O.), *La philosophie de Gassendi*, Haga, Nijhoff, 1971.
BONET-MAURY (G.), *Histoire de la liberté de conscience en France depuis l'Édit de Nantes jusqu'à juillet 1870*, Paris, Alcan, 1900.
BREMOND (H.), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1916-1936, 12 vol.
BUSSON (H.), *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933.
CANTELLI (G.), *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Florența, La Nuova Italia, 1969.
CARRÉ (J.-R.), *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Geneva, Slatkine Reprints, 1970.
CHAUNU (P.), *La civilisation de L'Europe classique*, Paris, Arthaud, 1967.
CLAIR (P.), *Libertinage et incrédules (1665-1715)*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1983. (Recherches sur le XVIIe siècle, VI).
DESCHAMPS (A.), *La genèse du scepticisme érudit chez Bayle*, Bruxelles, Muquardt, 1978.
DEVOLVÉ (J.), *Religion, critique et philosphie positive chez Pierre Bayle*, Paris, Alcan, 1906.
DUBOIS (L.), *Bayle et la tolérance*, Paris, Mabescq, 1902.
FAYOL (A.), *Fontenelle*, Paris, Debresse, 1961.
FUNKE (H.-G.), *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung: Fontenelle* Histoire des Ajaoiens, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlang, 1982.
Le Grand Siècle et la Bible, coord. de J.-R. Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989.
GREGORY (T.), *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel seicento*, Napoli, Morano, 1979.

GUILLUMETTE (D.), *La libre pensée dans l'œuvre de Tristan l'Hermite*, Paris, Nizet, 1972.
HARTH (E.), *Cyrano de Bergerac and the polemics of modernity*, New York, Columbia University Press, 1970.
HAZARD (P.), *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935.
Histoire de la France religieuse, coord. de J. Le Goff și R. Remond, Paris, Seuil, 1988, 2 vol.
KORS (A.Ch.), *Atheism in France 1650-1729. The orthodox sources of disbelief*, Princeton University Press, 1990.
KRAUSS (W.), *Fontenelle und die Aufklärung*, München, W. Fink Verlag, 1969.
KRISTELLER (P.O.), „Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment: Gabriel Naudé", *Renaissance Quarterly*, XXXII, 1979, pp. 41-72.
LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle*, Haga, Nijhoff, 1963-1964, 2 vol.
LABROUSSE (E.), *Pierre Bayle et l'instrument critique*, Paris, Seghers, 1965.
LACHÈVRE (F.), *Le procès du poète Théophile de Viau*, Paris, Champion, 1909, 2 vol.
LACHÈVRE (F.), *Disciples et successeurs de Théophile de Viau*, Paris, Champion, 1911.
LACHÈVRE (F.), *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, Paris, Champion, 1922.
LACHÈVRE (F.), *Mélanges*, Paris, Champion, 1920.
LACHÈVRE (F.), *Les derniers libertins*, Paris, Champion, 1924.
LANIUS (E.W.), *Cyrano de Bergerac and the universe of imagination*, Geneva, Droz, 1967.
LAVISSE (E.), *Histoire de France*, Paris, Hachette, 1905, vol. VII.
LEIBACHER-OUVRARD (L.), *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Geneva, Droz, 1989.
Littérature, libertinage et philosophie au XVIIe siècle, Dix-septième siècle, număr special, XXXVII, 1985, 4.
MAIGRON (L.), *Fontenelle*, Paris, Plon, 1906.
MANDROU (R.), *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, Paris, Plon, 1968.
MANDROU (R.), *Introduction à la France moderne*, Paris, Albin Michel, 1974.
MARCIALIS (M.T.), *Fontenelle. Un filosofo mondano*, Sassari, Gallizzi, 1978.
MONGRÉDIEN (G.), *Étude sur la vie et l'œuvre de Nicolas Vauquelin, seigneur des Yveteaux*, Paris, Picard, 1921.
MONGRÉDIEN (G.), *Cyrano de Bergerac*, Paris, Berger-Levrault, 1964.
MONOD (A.), *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, New York, Franklin, 1971.
MUCHEMBLED (R.), *Sorcières, justice et société aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Imago, 1987.
NIDERST (A.), *Fontenelle à la recherche de lui-même*, Paris, Nizet, 1972.
ORCIBAL (J.), *Louis XIV et les protestants*, Paris, Vrin, 1951.
PERRENS (F.T.), *Les libertins en France au XVIe siècle*, ed. nouă, Paris, Calmann Lévy, 1899.
Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam, studii și documente publicate sub coordonarea lui P. Dibon. Paris, Vrin, 1959.
PINHAS-DELPUECH (R.), „De l'affranchi au libertin, les avatars d'un mot", în *Eros philosophe. Discours libertin des Lumières*, Paris, Champion, 1984, pp. 11-20.

PINTARD (R.), *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Boivin, 1943, 2 vol.
PRÉVOT (J.), *Cyrano de Bergerac romancier*, Paris, Belin, 1977.
RACAULT (J.-M.), *L'utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991 (*SVEC*, 280).
Religion et érudition critique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe, Paris, P.U.F., 1968.
RÉTAT (P.), *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
REX (W.), *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, Haga, Nijhoff, 1965.
RONZEAUD (P.), *L'utopie hermaphrodite*, Marsilia, C.M.R., 1982.
ROSENBERG (A.), *Tyssot de Patot and his work (1655-1738)*, Haga, Nijhoff, 1972.
SCHNEIDER (G.), *Der libertin. Zur Geistes und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart, Metzler, 1970.
SEGUIN (J.-P.), „Le mot libertin dans le dictionnaire de l'Académie ou comment une société manipule son lexique", *Le Français Moderne*, 40, 1981, pp.193-205.
SPINK (J.S.), „La diffusion des idées matérialistes et antireligieuses au début du XVIIIe siècle: le *Theophrastus redivivus*", *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, XLIV, 1937, pp.248-255.
SPINK (J.S.), *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, trad. de P. Meier, Paris, Éd. Sociales, 1966.
STEINMANN (J.), *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1960.
TAVERA (F.), *L'idéal moral et l'idée religieuse dans* Les Caractères *de La Bruyère*, Paris, Mellottée, 1940.
TROUSSON (R.), *Voyages aux Pays de Nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, ed. a II-a, Bruxelles, Éditions de l'Université, 1979.
TROUSSON (R.), „Le problème religieux dans les voyages imaginaires au seuil des Lumières", în *Athéisme et agnosticisme. Problèmes d'Histoire du Christianisme*, 16, 1986, pp.25-43.
VERNIÈRE (P.), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris. P.U.F., 1954, 2 vol.
WICKELGREN (F.L.), *La Mothe Le Vayer. Sa vie et son œuvre*, Paris, Droz, 1934.

Secolul Luminilor

ADAM (A.), *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Sedes, 1967.
ADAMS (D.), „Experiment and experience in *Les Bijoux indiscrets*", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 182, 1979, pp.303-317.
ADAMS (G.), „J.-J. Rousseau et les réformés de France", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 51, 1981, pp.78-90.
AGES (A.), „Voltaire's biblical criticism", *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, 30, 1964, pp.205-222.
AGES (A.), „Voltaire, Calmet and the Old Testament", *ibid.*, 41, 1966, pp.87-186.

AGES (A.), „Voltaire and the New Testament", *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 78, 1968, pp.35-43.
AUBERT (F.), *Sylvain Maréchal. Passion et faillite d'un égalitaire*, Paris, Nizet, 1975.
BALMAS (E.), *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Fasano, Schena, 1984.
BECKER (C.L.), *The heavenly city of the eighteenth-century philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.
BELIN (J.-P.), *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, Belin, 1913.
BÉNICHOU (P.), *Le sacre de l'écrivain 1750-1830*, Paris, Corti, 1973.
BESSE (G.), „La critique matérialiste de la religion en France au XVIIe siècle", în *Philosophie et religion*, Paris, Éd. Sociales, 1974, pp.25-46.
BESTERMAN (Th.), „Voltaire et le désastre de Lisbonne ou la mort de l'optimisme", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 2, 1956, pp.7-24.
BESTERMAN (Th.), „Voltaire's god", *ibid.*, 55, 1967, pp.23-41.
BESTHORN (R.), *Textkritische Studien zum Werk Holbachs*, Berlin, Rütten und Loening, 1969.
BETTS (C.J.), *Early deism in France*, Haga, Nijhoff, 1984.
BOISSIER (R.), *La Mettrie*, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
BOSS (R.), „Rosseau's civil religion and the meaning of belief", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 84, 1971, pp.123-193.
BRIGGS (E.R.), „Mysticism and rationalism in the debate upon eternal punishment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 24, 1963, pp.241-254.
BRUMMER (R.), „Fréret und die *Lettre de Thrasibule à Leucippe*", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock*, VI, 1956-1957, pp.11-26.
BRUNET (P.), *Maupertuis. L'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard, 1919, 2 vol.
BRUNET (P.), *L'introduction des théories de Newton en France au XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard, 1931.
BURGELIN (P.), *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, P.U.F., 1952.
CALLOT (E.), *Maupertuis. Le savant et le philosophe*, Paris, Rivière, 1964.
CALLOT (E.), *La philosophie de la vie au XVIIIe siècle*, Paris, Rivière, 1965.
CASINI (P.), „Diderot e Shaftesbury", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XXXIX, 1960, pp.252-273.
CASINI (P.), *Diderot „philosophe"*, Bari, Lenza, 1962.
CASSIRER (E.), *La philosophie des Lumières*, trad. de P. Quillet, Paris, Fayard, 1966.
CHOUILLET (J.), *Diderot*, Paris, Sedes, 1977.
COTONI (M.-H.), „Dénigrement de la province et défense des valeurs humaines dans les manuscrits clandestins de la première moitié du XVIIe siècle", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 152, 1976, pp.497-513.
COTONI (M.-H.), *La lettre de J.-J. Rousseau à Christophe de Beaumont*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
COTONI (M.-H.), *L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1984 (*SVEC*, 220).
CROCKER (L.G.), *An age of crisis. Man and world in eighteenth century French thought*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1959.
CROCKER (L.G.), „Diderot and eighteenth century French transformism", în *Forerunners of Darwin*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1959, pp.114-143.

CROCKER (L.G.), *Nature and culture. Ethical thought in the French Enlightenment*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1963.
Le Curé Meslier et la vie intelectuelle, religieuse et sociale, Actes du Colloque International de Reims, 1974, Reims, Bibliothèque de l'Université, 1980.
DARNTON (R.), *L'aventure de l'Enciclopédie*, Paris, Perrin, 1982.
DARNTON (R.), *Bohème littéraire et Révolution*, Paris, Gallimard, 1983.
DARNTON (R.), *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1991.
DELOFFRE (F.), „Robert Challe, père du déisme français", *R.H.L.F.*, LXXIX, 1979, pp.947-980.
DELON (M.), „Les Lumières: travail d'une métaphore", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 151-155, 1976, pp.527-541.
DENONAIN (J.-J.), „Le livre des trois imposteurs", în *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 1974, pp.215-226.
DEPRUN (J.), „Une œuvre philosophique de la Régence: la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*", în *La Régence*, Paris, A. Collin, 1970.
DESNÉ (R.), *Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Paris, Buchet-Chastel, 1965.
DIAZ (F.), *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962.
DIECKMANN (H.), *„Le philosophe". Text and interpretation*, Saint-Louis (Miss.), Washington University Studies, 18, 1848.
DOMMANGET (M.), *Sylvain Maréchal, l'égalitaire, „l'homme sans Dieu" (1750-1803)*, Paris, Spartacus, 1950.
DOMMANGET (M.), *Le Curé Meslier. Athée, comuniste et révolutionnaire sous Louis XVI*, Paris, Julliard, 1965.
EHRARD (J.), *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970.
ÉTIEMBLE (R.), „Structure et sens des *Pensées philosophiques*", *Romanische Forschungen*, 74, 1962, pp.3-10.
FAIIMY (J.), „Rousseau disciple des Encyclopédistes dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*", în *Trent Rousseau Papers*, University of Ottawa Press, 1980, pp.23-30.
FAIRBAIRN (A.), „Dumarsais and *Le Philosophe*", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 87, 1972, pp.375-392.
FELLOWS (O.) şi MILLIKEN (S.), *Buffon*, New York, Twayne. 1972.
Fontenelle, Actes du Colloque de Rouen (1987), Paris, P.U.F., 1989.
FURET (F.), *La „Librairie" du royaume de France au XVIIIe siècle*, Paris-Haga, Mouton, 1965.
FURET (F.) şi OZOUF (J.), *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.
GAXLICK (G.), „The English deists's contribution to the theory of toleration", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 152, 1976, pp.823-835.
GEISSLER (R.), *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin, Rüten und Loening, 1967.
GOUBERT (P.) şi ROCHE (D.), *Les Français et l'Ancien Régime*, Paris, A. Colin, 1984.
GOUHIER (H.), *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.
GOUHIER (H.), *Rousseau et Voltaire*, Paris, Vrin, 1983.

GOYARD-FABRE (S.), *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972.
GRIMSLEY (R.), *Rousseau and the religious quest*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
GROSCLAUDE (P.), *Un audacieux message: l'Encyclopédie*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1951.
GUYOT (Ch.), „La pensée religieuse de J.-J. Rousseau", în *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp.127-151.
HAMPTON (J.), *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Geneva, Droz, 1955.
HANNA (B.T.), „Diderot théologien", *Revue d'Histoire littéraire de la France*, LXXVIII, 1978, pp.19-35.
HASTINGS (H.), *Man and beast in French thought of the Eighteenth century France*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1936.
HAZARD (P.), *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1963.
HINTERHAUSER (H.H.), *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot. Studien zum Supplément au Voyage de Bougainville*, Heidelberg, C. Winter, 1957.
HUBERT (R.), *D'Holbach et ses amis*, Paris, Delpeuch, 1928.
JACQUET (Ch.), *La pensée religieuse de J.-J. Rousseau*, Louvain, Éditions de l'Université, 1975.
JOHNSON (N.R.), *Louis XIV and the age of Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, (*SVEC*, 172).
KEIM (A.), *Helvétius. Sa vie et son œuvre*, Paris, Alcan, 1907.
KIERNAN (C.), *Science and Enlightenment in eighteeenth-century France*, Geneva, Institut et Musée Voltaire, 1968 (*SVEC*, 59)
KRAUSS (W.), „L'énigme de Du Marsais", *R.H.L.F.*, LXII, 1962, pp.514-522.
LEDUC (J.), „Les sources de l'athéisme et de l'immoralisme du marquis de Sade", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 68, 1969, pp.7-66.
LEIGH (R.A.), *Rousseau and the problem of tolerance in the eighteenth century*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
LEMÉE (P.), *Julien Offray de La Mettrie*, Mortain, Impr. du Mortainais, 1945.
LÉVY (D.), *Voltaire et son exégèse du Pentateuque*, Banbury, The Voltaire Foundation, 1975, (*SVEC*, 130).
LEY (H.), *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Berlin, Deutsche Verlag der Wissenschaften, 1966-1986, 5 vol.
Livre et société dans la France du XVIIIe siècle, coord. de F. Furet, Haga, Mouton, 1965, 2 vol.
LOUGH (J.), *The Encyclopédie*, Geneva, Slatkine Reprints, 1989.
LOVEJOY (A.O.), *The great chain of being*, Cambridge, Harvard University Press, 1948.
MACARY (J.), *Masque et Lumières au dix-huitième siècle, A.-F. Boureau-Deslandes*, Haga, Nijhoff, 1975.
McFADDEN (J.), „*Les Bijoux indiscrets*: a deterministic interpretation", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 116, 1973, pp.109-135.
MANDROU (R.), *La France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, P.U.F., 1974.
MANUEL (F.E.), *The Eighteenth century confronts the gods*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.
MASON (H.T.), „Voltaire and Manichean dualism", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 26, 1963, pp.1143-1160.

wMASON (H.), *Voltaire*, London, Hutchinson, 1975.
MASON (H.), „Voltaire's sermon against optimism: the *Poème sur le désastre de Lisbonne*", în *Enlightenment essays in memory of R. Shackleton*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 189-203.
MASSON (P.-M.), *La religion de J.-J. Rousseau*, Geneva, Slatkine Reprints, 1970, 3 vol.
Le matérialisme et la littérature clandestine, coord. de O. Bloch, Paris, Vrin, 1982.
Les matérialistes français de 1750 à 1800, texte alese şi prezentate de R. Desné, Paris, Buchet-Chastel, 1965.
MAUZI (R.), „Le probléme religieux dans *La Nouvelle Héloïse*", în *Rousseau et son œuvre*, Paris, Klincksieck, 1964, pp. 159-170.
MAUZI (R.), *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle*, ed. a II-a, Paris, A. Collin, 1965.
MAYER (J.), *Diderot homme de science*, Rennes, Imprimerie bretonne, 1959.
MESNARD (J.), L'identité de Robert Challe", *R.H.L.F.*, LXXIX, 1979, pp. 915-939.
MOMDJIAN (Kh.), *La philosophie d'Helvétius*, Moscova, Éditions en langues étrangères, 1959.
MORNET (D.), *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, ed. a VI-a, Paris, A. Colin, 1967.
MORTIER (R.), „Les *Dialogues sur l'âme* et la diffusion du matérialisme au dix-huitième siècle", *R.H.L.F.*, 1961, pp. 342-358.
MORTIER (R.), *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Geneva, Droz, 1969.
MORTIER (R.), „Holbach et Diderot: affinités et divergences", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1972, pp. 223-237.
MORTIER (R.), „Le *Système de la nature*, une Bible matérialiste", *Beiträge zur Romanischen Philologie*, XV, 1976, pp. 43-71.
MORTIER (R.), *Le cœur et la raison*, Oxford, The Voltaire Fondation, 1990.
MOUNIER (R.), *La réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, Villemonble, La Balance.
NAVILLE (P.), *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, ed. nouă, Paris, P.U.F., 1967.
PALMER (R.R.), *Catholics and unbelievers in Eighteenth century France*, Princeton University Press, 1939.
PAPIN (B.), *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988 (*SVEC*, 251).
PAPPAS (J.), „Le rousseauisme de Voltaire", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 57, 1967, pp. 1169-1181.
PERKINS (J.A.), „Diderot and La Mettrie", *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, 10, 1959, pp. 49-100.
POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, ed. nouă, Paris, Nizet, 1974.
POMEAU (R.), *D'Arouet à Voltaire 1694-1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 1985.
POMEAU (R.), şi MERVAUD (Ch.), *De la Cour au jardin 1750-1759*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991.
PROUST (J.), *L'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1965.
PROUST (J.), *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1967.
RAVIER (A.), „Le Dieu de Rosseau et le christianisme", *Archives de Philosophie*, 41, 1978, pp. 354-434.
ROBINET (A.), „Boulanviller auteur du *Militaire philosophe?*", *R.H.L.F.*, LXXIII, 1973, pp. 22-31.

ROBINET (A.), „Difficultés sur les *Difficultés*: réalité ou fiction dans *Le Militaire philosophe?*", *Annales de l'Institut de Philosophie* (Bruxelles), 1972, pp. 51-75.
ROCHE (D.), *Le siècle des Lumières en province. Académie et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Haga, Mouton, 1978, 2 vol.
ROGER (J.), *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, A. Colin, 1963.
ROGER (J.), „Le déisme du jeune Diderot", în *Europäische Aufklärung. H. Dieckmann zum 60. Geburtstag*, München, Fink, 1967, pp. 237-245.
ROGGERONE (R.), *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*, Lecce, Milella, 1975, 2 vol.
SADRIN (P.), *Nicolas-Antoigne Boulanger*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1986, (*SVEC*, 240).
SCHWARZBACH (B.E.), *Voltaire's Old Testament criticism*, Geneva, Droz, 1971.
Le siècle des Lumières et la Bible, coord. de Y. Belaval şi D. Bourel, Paris, Beauchesne, 1986.
SIMON (R.), *Henry de Boulainviller. Historien, politique, philosophe, astrologue*, Paris, Boivin, 1974.
SIMON (R.), *Un révolté du grand siècle: Henry de Boulainviller*, Garches, Éd. du Nouvel Humanisme, 1948.
SIMON (R.), *Nicolas Fréret, académicien*, Geneva, Institut et Musée Voltaire, 1961, (*SVEC*, 17).
SPINK (J.S.), „Diderot devant la religion et la libre pensée", *Europe*, 405-406, 1963, pp. 89-94.
STENGERS (J.), „Buffon et la Sorbonne", *Étude sur le XVIIIe siècle*, I, 1974, pp. 97-127.
TATE (R.S.), „Rousseau and Voltaire as deists: a comparison", *L'Esprit Créateur*, IX, 1969, pp. 175-186.
THOMSON (A.), *Materialism and society in the mid-eighteenth century. La Mettrie's Discours préliminaire*, Geneva, Droz, 1981.
TOPAZIO (V.W.), *D'Holbach's moral philosophy*, Geneva, Institut et Musée Voltaire, 1956, (*SVEC*, 2).
TORREY (N.L.), *Voltaire and the English deists*, Yale University Press, 1930.
TROUSSON (R.), „Le Christ dans la pensée de J.-J. Rousseau", *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, 7, 1976-1977, pp. 31-56.
TROUSSON (R.), *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Tallandier, 1988-1989, 2 vol.
VAILLOT (R.), *Avec Mme Du Châtelet 1734-1749*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988.
VARTANIAN (A.), „From deist to atheist, Diderot's philosophical orientation", *Diderot Studies*, I, 1949 pp. 46-63.
VENTURI (F.), *Jeunesse de Diderot (1713-11753)*, Paris, Skira, 1939.
VERCRUYSSE (J.), *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*, Paris, Minard, 1971.
VERONA (L.), *Jean Meslier. Prêtre athée, socialiste, révolutionnaire*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1975.
VELLUZ (L.), *Maupertuis*, Paris, Hachette, 1969.
Voltaire, Rousseau et la tolérance, Lille, Presses Universitaires, 1980.
VOVELLE (M.), *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Paris, Hachette, 1976.

WADE (I.O.), *The clandestine organisation and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, New York, Octagon Books, 1967.
WADE (I.O.), *The intellectual development of Voltaire*, Princeton University Press, 1969.
WILSON (A.M.), *Diderot*, Paris, Laffont, 1985.
WINTER (U.), *Der Materialismus bei Diderot*, Geneva, Droz, 1972.

INDEX

A

Abélard, 39-41
Alembert, 87, 120, 151, 173, 175-176, 187, 194, 204, 215, 222
Amalric din Bêne, 40, 42
Âme matérielle, 157
Anaxagoras, 15-17
Anaximandru, 12
Anaximene, 12
Anselm (sfîntul), 38
Apolinarie al Laodiceii, 36
Aristofan, 15, 17, 19
Aristotel, 14, 16-17, 19, 39, 49-52, 55, 92, 118, 121, 158
Arius, 30
Arnaud, 42
Athanasie, 36
Augustin (sfîntul), 34, 37-38, 40, 53, 56-57, 112, 115, 133
Augustus, 23, 31, 34
Aurelian, 32
Averroes, 39, 50-51, 110, 154

B

Bacon (F.), 49, 110, 188, 207
Bacon (R.), 40
Baïf (J.-A. de), 68-69
Barreaux (J. Vallée des), 87, 106, 115
Bayle (P.), 39, 112, 117, **124-133**, 134, 136, 141, 150, 171, 174, 177, 188-190, 192, 201, 217
Bellay (J. du), 67, 74
Belleau (R.), 68
Bérenger din Tours, 38
Bernard din Clairvaux, 41
Bèze (Th. de), 5-6, 58, 63-64, 69
Blandine, 28, 54
Blot (baron de), 107, 108
Bodin (J.), 33, 95-101, 109
Boindin (N.), 148
Bolingbroke, 181, 187, 191-192
Bossuet, 87, 105, 109, 121-123, 167-168
Boulainviller (H. de), 152, 157-159
Boulanger (N.-A.), 211, 213
Boureau-Deslandes (A.), 148, 219
Briçonnet (G.), 52, 67, 80, 86
Bruno (G.), 51, 101-102, 106, 110, 154
Bruys (P. de), 40
Budé (G.), 50, 53, 79, 82
Buffon, 146, 169, 175, 208

C

Calas (J.), 144-145, 186, 190, 194-195
Calvin (J.), 5-6, 58-65, 68-69, 72, 74-75, 77, 79, 81-82, 85, 104-105, 130
Castellion (S.), 6, 62-64, 67-68, 74
Challe (R.), 159-161
Charron (P.), 95, 105, 114
Chaulieu, 115, 187
Cicero, 19, 20-22, 50-51, 88, 88-89, 92, 110-111, 136, 175
Clarke (S.), 167, 188
Claudius, 26
Collins (A.), 6, 167, 190, 212
Condillac, 168, 176
Constantin, 26, 28-29, 31-33, 36, 59, 76, 124, 135, 153, 192, 214
Copernic, 49
Cuppé (P.), 152
Cyrano, 114, **117-121**, 125, 138-139

D

Dehénault (J.), 115
Demados, 16-17
Democrit, 12, 15, 22, 56, 92
Descartes, 101, 114, 166-167, 187, 190, 198-199, 221

Deshoulières (Doamna), 115
Diagoras, 15-16, 21, 86, 111
Dialogues sur l'âme, 158
Diderot, 87, 120, 142, 146, 151, 157, 163, 171-172, 174-176, 178, 180-181, 196-198, 200-201, **203-212**, 216, 220-221
Diocleţian, 23, 26, 28-29, 33, 35, 41
Dolet (E.), 51, 56, 65, 74, 77, 81-82, 85-86
Donatus, 36
Dumarsais, 147, 152, 157, 170, 181

E

Ennius, 19
Epictet, 22, 110
Epicur, 13, 19, 20-21, 56, 75, 92, 96, 114, 120, 199
Erasmus, 33, **52-57**, 59, 74-75, 79, 84, 86, 110
Eriugena, 38-39
Euripide, 15, 19, 111
Eusebiu din Cezareea, 26, 29
Eutyches, 36
Euemerus, 15, 19
Examen de la religion, 152

F

Farel (G.), 59, 61, 104
Fénelon, 143, 148, 162
Ficino (M.), 50, 52, 110
Foigny (G. de), **137-141**, 150
Fontanier (J.), 102
Fontenelle, 112, 117, **133-136**, 140-142, 156-158, 184
Fotin, 36
Fréret (N.), 153, 155-159, 221

G

Galenus, 28, 49
Galerius, 28-29, 31, 35
Galilei (G.), 49, 102
Gallienus, 36
Garasse (P.), 56, 74, 102, 105, 107
Gassendi (P.), 95, 109, **114-115**, 117, 120-121, 124, 138, 148, 166
Graţian, 34
Grigorie de Nazianz, 33
Grosseteste (R.), 40

H

Helvétius, 87, 146, 175, 178-180, 182, 197, **202-203**, 210, 211-212
Heraclit, 12, 98
Hobbes (Th.), 148, 154, 166, 221
Holbach (baron d'), 145, 151, 159, 162, 166, 172, 180, 196, 197, 201-202, **211-219**, 221
Horaţiu, 22
Hus (J.), 42
Hypatia, 34, 171

I

Irineu, 30
Ioan Hrisostom, 34, 37, 40
Iulian (Apostatul), 32-33, 89, 194, 198
Iustinian, 34

J

Jean de Meung, 44, 79
Jodelle (E.), 67, 69
Jurieu (P.), 124, 126, 131-132
Juvenal, 22-23

K

Kant (I.), 170

L

La Barre, 145-146, 190, 195
La Boëtie, 70-72, 88, 97
La Bruyère, 102, 105, 110, 123, 137, 143
La Fare, 115
La Mettrie (J. Offray de), 196, **198-201**, 211, 219-221
La Mothe Le Vayer, 95, **109-112**, 114, 124, 138
Lactanţiu, 29, 31, 35

Lahontan (baron de), **149**, 151
Lefèvre d'Étaples, 50, 52-53, 55, 59, 67, 80, 86, 104
Leibniz, 168, 176, 177, 188, 190, 206
Leucip, 155, 184
Lévesque de Burigny (J.), 152, 184
Licinius, 28, 29, 31
Locke (J.), 166-168, 170, 187-190
Lucian, 23, 50, 56, 75, 77-78, 81-82, 88
Lucreţiu, 13, 19-20, 22, 50, 77, 88, 106, 110, 115, 120, 136, 212
Luther (M.), 5, 52, 54, **56-60**, 64, 70-72, 74, 78, 80, 84-85, 89, 130, 221

M

Machiavelli, 100, 110, 154, 173
Maillet (B. de), 169
Malebranche, 87, 124, 156, 159, 162, 187, 190
Manes, 30
Marcion, 30
Marcus Aurelius, 26, 28
Maréchal (S.), 116, 212, 220-221
Maubert de Gouvest, 65, 150
Maupertuis (P. Moreau de), 168-169
Méhégan (E.), 148
Mersenne, 102-103
Meslier (J.), 146, **162-166**, 178, 181, 184, 212, 221
Mirabaud, 152, 157, 214
Montaigne, 33, 65, 70, 72, 74, 80, **87-95**, 110-111, 114, 124, 133, 148, 162, 166
Montanus, 30
Montesquieu, 87, 95, 145, 150, 173
Morus (Th.), 16, 53
Müntzer, 58, 59

N

Naigeon, 159, 211
Naudé (G.), 95, 109, **112-114**, 124, 134, 138
Nero, 23, 26, 27, 181
Nestorius, 36
Newton (I.), 168-169, 187-188, 206, 221
Noet, 30

O

Olivétan, 81

P

Pascal, 87, 93-94, 121, 145, 167-168, 174, 221
Patin (G.), 109
Périers (B. des), 77, **81-86**, 221
Petronius, 22
Platon, 15-17, 19, 50-51, 53, 92, 98, 117, 175
Plautus, 19
Plinius cel Tînăr, 27
Plinius cel Bătrîn, 21
Pomponazzi (P.), 51, 73, 82, 110, 154
Pope, 176, 177, 188
Postel, 65, 74, 77, 154
Priscillian de Avila, 36
Protagoras, 15, 16, 21, 111

R

Rabelais, 49, 52, 55, **73-81**, 85, 221
Rochette, 145, 186, 194
Ronsard, 67-70, 73
Rousseau (J.-J.), 55, 87, 124, 126, 127-128, 131, 145-146, 151, 159, 161, 164, 174, 176-186, 191, 197, 202-203, 211-213, 220-221

S

Sabunde (R.), 88, 91
Sade, 201, **218-220**
Saint-Amant, 106
Saint-Évremond, 116, 152
Saint-Simon, 123, 143
Seneca, 23, 59, 115, 196
Septimiu Sever, 28
Sergius, 113
Servet (M), 6, 49, 61-62, 64, 68, 72, 154
Sévigné (D-na de), 106-107, 123
Shaftesbury, 176, 203-204, 207
Siger de Brabant, 39
Simon (R.), 121-123, 132, 155, 158, 184
Sirven (J.), 145, 194-195

Socinius (F.), 64
Socrate, 12, 15, 17, 92, 98, 112, 117, 175, 181
Spinoza, 6, 121-122, 124, 127, 132, 139, 148, 154, 158, 184, 221
Stilpon, 16
Suetoniu, 26

T

Tahureau (J.), 86
Tanchelm, 40
Tatianus, 30
Teodosie, 34-35, 41, 124, 135
Teofrast, 17
Tertulian, 25, 27, 29, 30-31, 37, 68
Thales, 12, 14, 16
Themistios, 34
Theodoros din Cyrene, 17
Theodot, 30
Theophrastus redivivus, 116
Tindal (M.), 167, 205
Toland (J.), 152, 167, 205, 212
Toma d'Aquino, 39, 41, 51, 112
Toussaint (F.V.), 146, 175
Traian, 27, 28
Traité des trois imposteurs, 154
Tristan l'Hermite, 106, 117
Turgot, 144, 170
Tyssot de Patot (S.), **140-142**

V

Valdo (P.), 40
Valentin, 30, 41, 64
Valerian, 28
Vallée (G.), 86, 102, 115
Van Dale, 134
Vanini, 73, 101-102, 105-106, 154
Veiras (D.), **138-141**, 150
Viau (Th. de), 86, 102, 106-107, 115
Voltaire, 6, 20, 36, 61, 80, 87, 108, 113, 115, 145-147, 150-152, 154, 156, 158-159, 162, 166, 168-172, 175-179, 181-182, **185-197**, 200, 203, 207, 216, 218

W

Wycliffe, 42
William Occam, 40

X

Xenofan, 14

Y

Yveteaux (Nicolas Vauquelin des), 106, 115

Z

Zoroastru, 41

CUPRINS

CUVÎNT ÎNAINTE 5

I. DE LA GRECIA ANTICĂ LA TIMPURILE MODERNE

DE LA TREZIRE LA TENEBRE 11
Grecia 11
Toleranţa romană 18
Imperiul şi creştinismul 24
Sfîrşitul păgînismului 31
Evul Mediu 38

II. DE LA RENAŞTERE LA REVOLUŢIA FRANCEZĂ

SECOLUL REFORMEI 49
Transformarea mentalităţilor 49
Pre-reforma şi voinţa de schimbare 51
Reforma 57
Spiritele lui Rabelais 75
Enigmele din *Cymbalum Mundi* 81
Reflecţiile lui Montaigne 87
Jean Bodin şi toleranţa 95

SECOLUL CLASIC 101
Libertinii 103
Cyrano de Bergerac 117
Pierre Bayle 124
Fontenelle 133
Cărările romanescului 137

SECOLUL LUMINILOR 143
Să scuturăm jugul! 143
Literatura clandestină 151
A schimba modul obişnuit de gîndire 166
Monseniore, eu sînt creştin... 176

Ecraser l'infâme 186
Materialiştii 197
Diderot 203
Baronul d'Holbach 211

OPERE DE REFERINŢĂ 223

INDEX 239

În colecţia PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola – *Exerciţii spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică şi cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie şi memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitaţii Euterpei. 8 Serate TV*
36. A. Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. Cristian Bădiliţă (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. *** – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*

În pregătire:

Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în Răsăritul Europei*
Cicero – *De divinatione*
Adriana Babeţi – *Despre arme şi litere*
Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică*

În curînd : A TREIA EUROPA, o colecţie coordonata de Adriana Babeţi şi Cornel Ungureanu • Michael Pollak – *Viena 1900* •Carl Schorske – *Viena, sfîrşit de secol* • J. Le Rider – *Mitteleuropa*

Bun de tipar: septembrie 1997. Apărut: 1997
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.cccis.ro

Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

POLIROM

Raymond Trousson (n. 1936), membru al Academiei Regale de Limbă şi Literatură Franceză din Belgia, este un nume de referinţă în domeniul istoriei ideilor şi în literatura comparată, studiile sale fiind consacrate cu precădere secolului Luminilor. Profesorul belgian, distins de către Academia Franceză, în 1990, cu Marele premiu pentru răspîndirea culturii franceze, îmbină prodigios rigoarea ştiinţifică, erudiţia şi stilul limpede, alert al scriiturii.
Această carte este unică pentru cititorul român interesat de evoluţia ideii de gîndire liberă, reflex al voinţei de a explica originea omului, organizarea lumii în afara oricărei constrîngeri a schemelor religioase. De la epoca *polis*-ului grecesc pînă la Enciclopedia franceză, revendicarea dreptului de a gîndi altfel era destinată să intre în conflict cu autoritatea ecleziastică. Aflate mereu în tabăra opoziţiei, libera cugetare şi liberul examen au luat, de-a lungul secolelor, fie forma ereziei, fie pe cea a ateismului.

„Dogmatismul religios a fost multă vreme principalul adversar al liberei cugetări, dar, aşa cum a demonstrat-o experienţa istorică, ea se poate confrunta şi cu alte forme de constrîngere şi de obscurantism, îndeosebi cu toate tipurile de totalitarism care substituie dogmei religioase dogma politică şi civilă. Rezultă că ea nu poate fiinţa decît într-o societate pluralistă, acceptînd diversitatea sistemelor de valori şi respectînd demnitatea individului." (Raymond Trousson)

„Va veni, deci, acel moment cînd soarele nu va mai lumina pe pămînt decît oamenii liberi, ce nu vor recunoaşte alt stăpîn decît propria lor raţiune; cînd tiranii şi sclavii, preoţii şi stupidele sau ipocritele lor instrumente nu vor mai exista decît în istorie şi pe scenele teatrelor; cînd nu ne vom mai aminti de ei decît pentru a le plînge victimele şi păcăliţii; pentru a ne menţine, prin oroarea exceselor lor, într-o utilă vigilenţă; pentru a şti să recunoaştem şi să înăbuşim, sub greutatea raţiunii, primii germeni ai superstiţiei şi tiraniei, dacă vor îndrăzni vreodată să reapară." (Condorcet)

EDITURA POLIROM
ISBN 973-9248-98-5

Pe copertă: Albrecht Dürer, *Portret de tînăr*, Alte Pinakothek, München

18900